

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO” - UNESP
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

MARÍLIA TOFANETTO ALVES

**CONCUBINATO: A BASTARDIA TINGIDA PELA COR
(SÃO PAULO, SÉCULO XVII)**

FRANCA

2023

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO” - UNESP
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

MARÍLIA TOFANETTO ALVES

**CONCUBINATO: A BASTARDIA TINGIDA PELA COR
(SÃO PAULO, SÉCULO XVII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP/*campus* Franca, como pré-requisito para a obtenção do título de Mestra em História.

Área de concentração: História e Cultura

Linha de Pesquisa: História e Cultura Social

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Alexandre Ferreira

FRANCA

2023

Alves, Marília Tofanetto
A474c Concubinato: a bastardia tingida pela cor: São Paulo, século XVII /
Marília Tofanetto Alves. -- Franca, 2023
173 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca
Orientador: Ricardo Alexandre Ferreira

1. História. 2. Família. 3. Casamento. 4. Escravidão. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de
Ciências Humanas e Sociais, Franca. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Impacto potencial desta pesquisa

O presente estudo contribui significativamente para os avanços científicos referentes à sua área, visto que possui um potencial crítico que favorece a inovação e o compartilhamento do conhecimento, por conseguinte, no âmbito das ciências humanas, promove novas perspectivas interpretativas e gera um impacto social positivo.

Potential impact of this research

The present study contributes significantly to scientific advances in its area, as it has a critical potential that favors innovation and the sharing of knowledge, therefore, within the scope of human sciences, it promotes new interpretative perspectives and generates a positive social impact.

MARÍLIA TOFANETTO ALVES

CONCUBINATO: A BASTARDIA TINGIDA PELA COR

(SÃO PAULO, SÉCULO XVII)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP/*campus* Franca, como pré-requisito para a obtenção do título de Mestra em História.

Área de concentração: História e Cultura

Linha de Pesquisa: História e Cultura Social

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Alexandre Ferreira (presidente)

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/*campus* de Franca)

Profa. Dra. Ana Carolina de Carvalho Viotti

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/*campus* de Marília)

Profa. Dra. Maria Aparecida de Menezes Borrego

Universidade de São Paulo (Museu paulista - USP)

Franca, 12 de dezembro de 2023.

AGRADECIMENTOS

Redigir esse trabalho me ensinou que a tomada de alguns passos antecede a abertura dos caminhos e não o contrário, como seria mais fácil supor. Diante de situações nas quais as portas pareceram-me cerradas, foi necessário avançar no escuro. Um passo à frente, os horizontes se abriram. Resta agradecer a quem tornou isso possível.

Às companheiras de pesquisa do grupo Leviatã e o Cativo, agradeço imensamente pelo exemplo, não somente de excelência acadêmica e erudição, mas igualmente, de gentileza e bondade. Monique e Larissa, enquanto fontes de inesgotável inspiração, e Maria Isabela, como confidente, tornaram-se parceiras as quais adoçaram minha jornada pelo Mestrado. Ao meu orientador, Ricardo Alexandre Ferreira, sou grata pela exigência, confiança e, sobretudo, por nos ensinar, continuamente, a não nos abalarmos em demasia com o fracasso, nem nos envaidecermos com o sucesso. Muitíssimo obrigada, professor.

Não poderia deixar de agradecer às professoras Ana Carolina Viotti e Maria Aparecida Borrego, que zelosamente se colocaram à disposição para a leitura dessa dissertação. Suas bem-vindas críticas e sugestões engrandeceram sobremaneira esse trabalho. Sou igualmente grata pelo apoio concedido pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES – código de financiamento 01).

Nesse estudo, o qual versa sobre a família, eis aqui algumas linhas a respeito da minha. Mais de duzentos e setenta quilômetros separam Franca, sede da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, local onde moro, de minha cidade natal. Um quilômetro para cada vez que estive aqui desejando estar em casa. Um quilômetro para cada vez que estive em casa pensando nos compromissos que me aguardavam em Franca. Meus pais me ampararam enquanto eu escrevia esse trabalho e, antes disso, durante toda a vida, oferecendo sempre além do possível para que eu realizasse meus sonhos, nem sempre por eles compreendidos, mas todas as vezes por eles encorajados. Por isso, há um pouco deles nessas páginas. Estimo cada dia mais sua lucidez e coragem. Aos dois, sou eternamente grata. Meus avós, professores responsáveis por me ensinarem as primeiras letras e incentivarem em mim a curiosidade pela vida e, conseqüentemente, minha paixão pela História, agradeço especialmente. Minha irmã, Lorena, simplesmente por existir tornou tudo mais fácil e divertido. A todos, meu desmedido amor e meu profundo obrigada.

Agradeço ao Oscar, meu primeiro e querido leitor, companheiro também de profissão, quem pacientemente me acompanhou no decorrer da minha jornada ao mesmo tempo em que enfrentava a sua própria. Meus estimados amigos, desde os historiadores aos que pouco ou nada

entendem de História, muito me ajudaram, indiretamente, na finalização desse Mestrado.
Obrigada!

RESUMO

O presente trabalho está atento ao processo de construção da família no Brasil colonial em sua forma tida como ideal à época no Ocidente católico, ou seja, como prevista nas resoluções tridentinas: cimentada pela celebração do sétimo e último sagrado sacramento, o matrimônio, indissolúvel e eterno; regida pelo imperativo da perpetuação dos bens, da propriedade, da manutenção da hierarquia e, o que mais nos interessa, da etnia que se queria branca e portadora da única verdade, a verdade cristã. A presença desse arquétipo criou na colônia luso-brasileira, marcada pela presença da escravidão, tanto de ameríndios quanto de africanos, uma gama de relações conjugais expurgadas para a periferia do casamento. No fenômeno do concubinato foram projetados os vínculos entre personagens brancos e os considerados não brancos e na ilicitude foram gerados seus frutos, os indivíduos mestiços. O estudo encontra-se em diálogo com o mapa da ilegitimidade o qual apontou São Paulo como um de seus principais expoentes em virtude das andanças e lonjuras inerentes à região, as quais caracterizaram o planalto paulista como um espaço de mobilidade, que dificultou o endurecimento da família e propiciou transgressões. Desse modo, a fim de analisar a prática do concubinato em São Paulo no século XVII, utilizaram-se testamentos paulistas seiscentistas que apresentam, em seu conteúdo, declarações de abarcamentos em relações ilícitas, principalmente aquelas envolvendo brancos e não brancos, e confissões de proles espúrias que podem anteceder possíveis concessões de alforria. A partir das Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa, válidas para a jurisdição da América Portuguesa no período, buscou-se examinar o papel do concubinato dentre as preocupações eclesiásticas e, como seu corolário, a bastardia mestiça enquanto um resultado julgado indesejado dessas uniões. Em suma, a investigação ilumina novos aspectos da vida conjugal, do concubinato e dos esforços da Igreja na cristianização e moralização do ultramar.

Palavras-chave: Família, Casamento, Concubinato, Escravidão.

ABSTRACT

This research proposal is attentive to the process of family construction in colonial Brazil in its form considered ideal at the time in the Catholic West, that is, as foreseen in the Tridentine resolutions: cemented by the celebration of the seventh and last sacred sacrament, marriage, indissoluble and eternal; governed by the imperative of perpetuating goods, property, maintaining hierarchy and, what interests us most, the ethnic group that wanted to be white and bearer of the only truth, Christian truth. The presence of this archetype created in the Portuguese-Brazilian colony, marked by the presence of slavery, both for Amerindians and Africans, a range of conjugal relationships purged to the periphery of marriage. In the phenomenon of concubinage, bonds between white characters and those considered non-white were projected and in illicitness their fruits were generated, mestizo individuals. The research is in dialogue with the map of illegitimacy that pointed out São Paulo as one of its main exponents due to the wanderings and distances inherent to the region, which characterized the São Paulo region as a space of mobility, which made it difficult for the family to become more rigid and led to transgressions. Thus, in order to analyze the practice of concubinage in São Paulo in the 17th century, we will use 17th century wills from São Paulo that present, in their content, declarations of involvement in illicit relationships, mainly those involving whites and non-whites, and confessions of spurious offspring who may precede possible concessions of manumission. Based on the Synod Constitutions of the Archbishopric of Lisbon, valid for the jurisdiction of Portuguese America in the period, we will seek to understand how the presence of concubinage was at the center of ecclesiastical concerns and, as its corollary, the investigation of mestizo bastardy as a result considered as unwanted from these unions. In short, the research is intended to contribute to specialized historiography and to illuminate new aspects of marital life, concubinage and the Church's efforts to Christianize and moralize overseas. The documentary corpus of the work is composed of wills produced in São Paulo in the 17th century, which are stored in the Public Archive of the State of São Paulo.

Keywords: Family, Marriage, Concubinage, Slavery.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12parte
PARTE I DO MATRIMÔNIO.....	22
1. <i>“Recebo a vós por meu marido”</i>	23
2. <i>A união dos corpos.....</i>	42
3. <i>Por entre bordados, criados e pequenos.....</i>	61
4. <i>Mulheres mundanas e virtuosas mulheres</i>	77
PARTE II DO CONCUBINATO	88
5. <i>Os perigos do século</i>	89
6. <i>“[...] parti com ela da pobreza que tinha”</i>	105
7. <i>A sorte das famílias.....</i>	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	153
REFERÊNCIAS	158
ANEXO.....	173

INTRODUÇÃO

Esse estudo busca contribuir com a compreensão da história da família no Brasil. Será investigada a família como o produto resultante da árdua imposição de um modelo tido como ideal pelo Ocidente cristão: a união entre homem e mulher consubstanciada unicamente pelo casamento¹. Construído no velho mundo, derivado de uma tradição que remontava ao período medieval e reformulado de acordo com a disciplina tridentina, o sétimo sacramento, quando aportou nas terras movediças da, então, recém-conhecida América, teimou por assentar-se². Instituído pelos primeiros religiosos que em solo luso-americano caminharam, o casamento cristão encontrou circunstâncias muito díspares daquelas vivenciadas na outra margem do oceano Atlântico. Nesse novo território, suas demandas divinas – de combate à concupiscência e de insistência na procriação cristã da espécie – e seculares – de perpetuação do patrimônio e manutenção de lugares sociais – somaram-se a uma importante premissa. Nos trópicos, o casamento esteve também atrelado à pureza racial³.

Na aliança entre iguais, discretamente sugerida em relação aos temperamentos e austeramente inculcada no tocante ao patrimônio e, mais gravemente, ao acesso à liberdade, o matrimônio e, por consequência, a família legítima se tornaram braços direitos do projeto colonizador⁴. A presença desse arquétipo criou na colônia luso-americana, marcada pela presença da escravidão, tanto de ameríndios quanto de africanos, uma gama de relações conjugais expurgadas para a periferia do casamento⁵. No fenômeno do concubinato foram projetados os vínculos entre personagens brancos e os considerados não brancos e, corolariamente, na ilicitude, foram gerados seus frutos, os indivíduos mestiços⁶.

¹ Isabel Braga discorre acerca do casamento, primeiramente vivenciado como uma celebração privada e, posteriormente, como um sacramento. O rito foi vislumbrado pela Igreja e redefinido pelo Concílio de Trento realizado em meados do século XVI, responsável pela sua transformação em matrimônio, bem como o estabelecimento dos trâmites necessários para sua consolidação. Cf. BRAGA, Isabel D. **A bigamia em Portugal na época moderna: sentir mal do sacramento do matrimônio?** Lisboa: Hugin, 2003.

² Cf. CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. **Casamento e a Família em São Paulo Colonial: caminhos e descaminhos.** São Paulo: Paz e Terra, 2003.

³ Entende-se o ideal de “pureza racial” como a manutenção da etnia que se desejava branca para o povoamento do território luso-americano. Cf. SAMARA, Eni de Mesquita. **As mulheres, o poder e a família.** São Paulo, século XIX. São Paulo: Secretaria Estadual de Cultura, 1989.

⁴ SAMARA, 1989, op. cit., p. 96; SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1979.

⁵ Cf. CAMPOS, 2003, op. cit.

⁶ Id. Mestiço, conforme a definição de um dicionário da época, significava “filho de animais que não são da mesma espécie” ou, ainda, definição mais apropriada para o contexto no qual discutimos o termo, “o filho de Europeu com índia, de branco com mulata”. BLUTEAU, Raphael (1638-1734). **Vocabulário portuguez & latino:** aulico, anatomico, architectonico [...] Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. Disponível em: <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/>. Acesso em: 04 set. 2023.

Enfim, por essa via, chega-se à temática dos amancebamentos, também objeto deste trabalho. Apurando-os, verificam-se alguns deles regados por sentimentalidades e outros por interesses sexuais. Sem embargo de suas dissemelhanças, havia um denominador comum: legavam à sociedade a bastardia. Destarte, outros vínculos vieram a lume durante a investigação do concubinato. Alianças consensuais protagonizadas por indivíduos distantes do mercado matrimonial, apartados dos trâmites burocráticos e custos dispendiosos necessários à celebração do conúbio, ou mesmo desinteressados por essa forma de ajuntamento⁷. Contudo, tratava-se de sujeitos aos quais, aparentemente, interessava a vida conjugal experienciada em seus próprios termos. Sobrevinha dessas relações uma outra família?

A partir dos anos 80 do século XX, os estudos dedicados à história da família deslocaram-se das questões relativas à transmissão do patrimônio e às grandes genealogias para o cotidiano doméstico e seus personagens. Até esse momento, creditavam-se as produções a respeito da família aos demógrafos-historiadores, entretanto, uma série de trabalhos surgiram a fim de contemplar a chamada história social da família, que veio à tona como uma temática interdisciplinar que se beneficiava das reflexões estabelecidas pelos sociólogos e antropólogos, bem como das conclusões determinadas por meio de abordagens demográficas⁸. Em 2003, quando *Casamento e Família em São Paulo colonial*⁹, tese defendida em 1986 por Alzira Lobo de Arruda Campos, tomava formato de livro, a historiadora mencionava, na nova introdução, o clássico *Casa Grande e Senzala* (1933), que, segundo ela, estava suficientemente debatido no início do século XXI, setenta anos após a sua publicação.

Nessa obra, Gilberto Freyre lançava mão do sistema patriarcal como núcleo explicativo fundamental da família brasileira¹⁰. Como sabemos, a discussão a respeito do patriarcalismo e as mais recentes retomadas do livro do sociólogo pernambucano mobilizaram e mobilizam os historiadores da família. Fosse a fim de endossar, ou mais frequentemente, relativizar o que fora proposto, a análise freyriana, no tocante à família brasileira, parecia um ponto intransponível aos interessados nesse tema. Da revisão dos conceitos presentes em *Casa Grande e Senzala*, constatou-se que, menos homogêneas do que Freyre supôs, as configurações familiares variavam regionalmente; em vista disso, as pesquisas deveriam se concentrar nas

⁷ TORRES-LONDOÑO, Fernando. Concubinato e família na colônia (parte I). In: Id. **A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

⁸ SCOTT, Ana Silvia Volpi. As teias que a família tece. **História: questões & debates**, Curitiba, n. 51, p. 13-29, 2009.

⁹ Cf. CAMPOS, 2003, op. cit.

¹⁰ Cf. FREYRE, Gilberto. **Casa grande & Senzala: formação brasileira sob o regime da economia patriarcal** [1933]. 48a. ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

especificidades exortadas pelas localidades analisadas¹¹. Nesse sentido, Alzira Lobo de Arruda Campos destacou os caminhos e descaminhos do endurecimento da família em São Paulo colonial. Os caminhos eram indicados pelo sistema de valores, como o matrimônio, proposto pela Igreja e reafirmado pelo projeto colonizador. Por sua vez, os descaminhos eram enveredados através da prática cotidiana dos paulistas, distante daquela julgada ideal. Dessa maneira, a pesquisadora debruçou-se na “aclimatação da família cristã no meio paulista, como unidade social básica, capaz de introjetar o universo coletivo, forjado ideologicamente na metrópole, no mundo americano”¹².

Dando conta de um repertório abrangente, da escolha do cônjuge ao divórcio, Maria Beatriz Nizza da Silva investigou, no início da década de 1980, o casamento no Brasil colonial em uma obra considerada uma síntese das práticas matrimoniais na colônia luso-americana: *Sistema de casamento no Brasil colonial*¹³. Atentando-se, em particular, à Capitania de São Paulo, a estudiosa sublinhou os obstáculos do processo matrimonial, impasses responsáveis por afastar as populações coloniais, “sobretudo negros e pardos forros, mas também brancos pobres”¹⁴, do matrimônio. Como consequência, de acordo com a pesquisadora, esses indivíduos uniam-se em concubinatos, vivendo de maneira estável como casados, porém, sem o sacramento administrado pela Igreja. No fim da mesma década, foi Eni de Mesquita Samara quem enfatizou a conformidade em relação à “origem, pureza de sangue, raça e riqueza”¹⁵ como um critério essencial para a celebração dos matrimônios do passado. A autora verificou, em sua investigação intitulada *As mulheres, o poder e a família*, que os vínculos entre indivíduos desiguais, especialmente na cor e no acesso à liberdade, ocorreram nas margens do casamento sacramentado pela Igreja, isto é, na ilegitimidade. Assim, tendo como enfoque um ambiente em urbanização, a São Paulo oitocentista, a historiadora buscava compreender os concubinatos e as uniões de uso costumeiro através de “duplo padrão de moralidade que regulava os comportamentos dos gêneros e dos grupos sociais”¹⁶.

Se Maria Beatriz Nizza da Silva relacionou a ocorrência do concubinato às dificuldades do processo matrimonial, para Ronaldo Vainfas, o amancebamento presente na colônia, antes de ser consequência das adversidades impostas pelo trâmite matrimonial, era sintomático do

¹¹ SCOTT, op. cit.

¹² CAMPOS, op. cit.

¹³ Nos referimos à seguinte obra: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSP, 1984.

¹⁴ Cf. SILVA, 1984, op. cit.

¹⁵ Cf. SAMARA, 1989, op. cit.

¹⁶ Ibid.

fracasso do casamento cristão, escasso nos primeiros séculos da colonização¹⁷. De acordo com ele – que redigia *Trópico dos Pecados* no mesmo ano de 1989 em que Eni de Mesquita Samara publicava o estudo anteriormente mencionado –, o cativo embaralhou a exploração social com a sexual, sendo assim, homens brancos se valiam das prerrogativas do senhorio – do domínio dos corpos – e sexualmente exerciam seu poder sob mulheres de cor¹⁸. O que apartava os “segmentos pobres” do matrimônio e fazia com que eles se amancebassem – e é principalmente nesse tópico que o presente estudo tende a se distanciar do autor – era a precariedade de sua condição. A debilidade de suas vidas era tamanha, diz-nos Vainfas, que tornava inexecutável a aspiração de qualquer estabilidade cotidiana, “onde o estar concubinado era contingência da desclassificação, resultado de não ter bens ou ofício, da fome e da falta de recursos, não para pagar a cerimônia do casamento, mas para almejar uma vida conjugal minimamente alicerçada segundo os costumes sociais e ética social.”¹⁹. Trocando em miúdos, despossuídos de ambições pessoais, cristalizados pela pobreza e pela marginalização, sua condição material determinava por completo sua existência e os tornava incapazes de almejar a constância proposta pelo costume. Por outra perspectiva, em 1992, Fernando Torres-Londoño apontava, no seu trabalho *A outra Família*²⁰, a necessidade do rompimento da imagem de uma colônia promíscua e insubordinada. Segundo o estudioso, o concubinato apresentava-se como uma “solução de arranjo” para quem vislumbrava a família. Isto é, “A escolha do companheiro e a seleção dos indivíduos entre homens e mulheres respondiam dessa forma à necessidade de sobrevivência, de proteção, de afeição, o que nas condições da geografia descrita se sobrepujava aos impedimentos levantados pela sociedade colonial, fossem eles sociais, canônicos ou religiosos”²¹. Em vista disso, apesar de configurar um delito em sua forma, no conteúdo, os concubinatos eram concorrentes da família legítima sedimentada pelo matrimônio²².

Adiante, dando continuidade à essa linha interpretativa, com a qual igualmente se identifica este trabalho, em 2005, Alessandra da Silva Silveira, interessada no concubinato no bispado do Rio de Janeiro, insistia na revisão da noção que o considerava como corolário da desclassificação social²³. Com essa finalidade, a estudiosa fez um esforço no sentido da

¹⁷ Cf. VAINFAS, Ronaldo. **O trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid. p. 77-89.

²⁰ TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra Família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

²¹ Ibid., p. 61.

²² Ibid.

²³ SILVEIRA, Alessandra da Silva. **O amor possível: um estudo sobre o concubinato no Bispado do Rio de Janeiro em fins do século XVIII e no XIX**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas, 2005.

reconstituição da trajetória de vida de alguns casais fluminenses concubinados no período por ela analisado. Três anos mais tarde, Rangel Cerceau Netto publicava o livro *Um em casa de outro*²⁴, no qual tratava das relações concubinárias enquanto opções de organizações familiares e reavaliava a suposta predominância do casamento cristão na Comarca do Rio das Velhas. Nessa direção, Pollyana Gouveia Mendonça é um importante expoente dos estudos dedicados ao concubinato centrados no norte da colônia. Debruçada nos amancebamentos de clérigos maranhenses, a autora investiga a prática através dos processos crimes da justiça eclesiástica (2011)²⁵. Enfim, vale mencionar o trabalho de Igor Santos, historiador que examina o concubinato enquanto consequência da mescla racial e cultural dos povos habitantes da América Portuguesa (em especial, a vila mineira de Sabará). Em *Famílias Plurais*²⁶, livro publicado em 2018, Santos apresenta o amancebamento de escravas também como uma forma de resistência. Dessarte, a conclusão estabelecida é a seguinte: os variados tipos de gente que conviveram na Sabará setecentista resultaram em uma variada conjugalidade por esses povos vivenciada.

Nessas breves linhas, constam apenas alguns dos mais importantes estudos dedicados à compreensão da família no passado brasileiro. Atento a tais tradições interpretativas e lançando mão da análise do matrimônio e do concubinato, o presente trabalho procura iluminar novos aspectos da vida conjugal no planalto seiscentista e se propõe a contribuir com a bibliografia especializada a respeito do tema. Para tanto, a presente investigação foi dividida em duas partes. A tríade instituição, matéria e forma do sétimo sacramento conduz a primeira parte do trabalho, intitulada “Do matrimônio”. Busca-se, a partir de fontes eclesiásticas e manuais moralizantes, datados do século XVII, documentar a severidade imposta a um cerimonial litúrgico, responsável pela ordenação da família legítima e pelo disciplinamento das intimidades. Diante disso, as perguntas que norteiam o estudo são as seguintes: por que era tão cara à Igreja a organização familiar? – o que se passava no leito conjugal, qual era a conduta das esposas e como se dava a educação dos filhos? – por qual razão esses tópicos foram motivo de tantas admoestações, ora derivadas de grandes sínodos diocesanos, como as Constituições do

²⁴ CERCEAU NETTO, Rangel. **Um em casa de outro**: concubinato, família e mestiçagem na comarca do Rio das Velhas (1720-1780). São Paulo: Annablume, 2008.

²⁵ MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Parochos imperfeitos**: justiça eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista. Tese (doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001.

²⁶ SANTOS, Igor. **Famílias plurais**: uniões mistas e mestiçagens na comarca de Sabará (1720-1800). Curitiba: Appris, 2018a.

Arcebispo de Lisboa²⁷, válidas para a América Portuguesa a partir de 1640, ora ponderadas em escritos edificantes produzidos por leigos?²⁸

Legadas nos testamentos, as últimas vontades de moradores paulistas seiscentistas demonstraram que a vigilância das consciências esteve presente na América Portuguesa e comoveu os sujeitos em uma ocasião essencialmente cara àqueles que acreditavam na eternidade da alma e, em termos cristãos, conferiam ênfase a um momento crucial de suas vidas, a morte²⁹. Com atenção aos papéis femininos implicados nesses processos, prescritos também nos manuais de casamento do período, destaca-se, nessa análise, a preponderância das mulheres no governo doméstico e da prole³⁰. O último dos sacramentos apresentava às filhas de Eva³¹ a possibilidade de segurança e dignificação; dessa maneira, aquelas que não dispunham da estabilidade cotidiana e se encontravam distantes das exigências matrimoniais vislumbraram a solidez equivalente ao seu modo de vida e a encontraram nas relações consensuais³².

A segunda parte do trabalho, intitulada “Do concubinato” é dedicada à interpretação das uniões ilegítimas como respostas possíveis aos desafios enfrentados no cotidiano, os quais proporcionaram, por vezes, a ordenação de uma outra família³³. Diz-se por vezes, pois nem sempre a premissa foi verdadeira. O concubinato correspondeu a um sem-número de associações. Esses ajuntamentos são investigados, sobretudo, por meio de inventários e testamentos que indicam, de modo mais ou menos legível, por meio da declaração de filhos ilegítimos, narrativas de vínculos consensuais protagonizados, amiúde, por indivíduos não brancos cujo fruto foi a bastardia. À vista disso, como um dos escopos deste estudo, são averiguadas as relações tecidas na periferia do matrimônio a partir de algumas indagações, a saber: por que personagens do mundo colonial luso insistiam em viver relacionamentos

²⁷ CONSTITUIÇÕES Sinodais do Arcebispo de Lisboa. Novamente feitas no sínodo diocesano que celebrou na Sé Metropolitana de Lisboa o Ilustríssimo & Reverendíssimo Senhor D. Rodrigo da Cunha, Arcebispo da mesma cidade, 1640. Acabadas de imprimir, e publicadas por Sede Lisboa, Sede vacante, no ano de 1656. Biblioteca Rui Barbosa. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=bibliotecarui Barbosa&pagfis=17637>. Acesso em: 04 set. 2023.

²⁸ Na primeira parte de nosso estudo, trabalhamos com um manual de casamento. Seu autor, o português Diogo Paiva de Andrada (1576-1669), prescreveu aconselhamentos para os casados visando a perfeição de seu estado. Sua principal advertência concernia ao chamado “amor conjugal”. ANDRADA, Diogo Paiva de. **Casamento perfeito** [1630]. 3a. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1944.

²⁹ Cf. GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Cláudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (org.). **Últimas vontades: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XII e XVIII)**. Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

³⁰ Cf. PRIORE, Mary del. **Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

³¹ Eva, a primeira das mulheres, inclinou-se ao pecado: diante de seu imperioso desejo, caiu em tentação. No entanto, suas descendentes poderiam ser salvas por meio da maternidade. Sobre isso, dentre outros estudos, ver: ARAÚJO, Emanuel. **A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia**. In: PRIORE, Mary del (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004.

³² Cf. TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit.

³³ Ibid.

contrários às normas da Igreja Católica? No que respeitava aos casados, como os abarcamentos adúlteros (e seus desfechos, os descendentes espúrios) interferiam em seus casamentos? Quanto a esses últimos, filhos de ventres de mulheres cativas, com qual frequência foram contemplados com a alforria?

Explora-se ainda, de maneira complementar, a noção de precedente. Indivíduos se uniam fundamentados na experiência: segundo sugerido pela documentação analisada, a vida a dois era mais fácil de ser vivida se comparada à vida solo. Era bem-vinda a progenitura, multiplicação de esforços humanos através dos filhos, o que contribuía com a sobrevivência. Assim, serão abordadas as uniões consensuais como relações motivadas por necessidades – urgências da vida material ou a satisfação de caprichos pessoais – conveniências semelhantemente cobiçadas pelos integrantes do mercado matrimonial. Igualmente, lança-se aqui um olhar aos testamentos, redutos de copiosas historietas registradas e, por vezes, só reveladas, nos instantes finais da vida³⁴. Tais narrativas acabavam por confirmar a relevância, ainda no século XVII, da chamada pedagogia do bem morrer – integrada à tradição literária do exercício moral de memória da morte³⁵. Atentos às demonstrações de estima para com os membros da família, ao convívio conjugal, à integração dos bastardos, aos sentimentos de remorso, além das retratações de consciência e as encomendas pias, os testadores³⁶ demonstravam alguma compreensão das atitudes a serem tomadas diante da morte, sob o prisma católico, e, conseqüentemente, demonstravam o interesse pela salvação.

Duas escolhas merecem destaque: a primeira delas, referente ao recorte temporal eleito para a observação, o século XVII. Trata-se de um período que antecede as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), compêndio normativo adaptado às especificidades das dioceses e do território luso-brasileiro, responsável por direcionar, a partir de sua publicação, a ação moralizadora da Igreja³⁷. Reputado como um “evento que divide a história eclesiástica brasileira”³⁸, muitas vezes foi classificado como marco inicial da ação tridentina no

³⁴ Cf. GUEDES, Sandra P. L. C. **Atitudes perante a morte em São Paulo** (séculos XVII a XIX). Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 1986.

³⁵ Cf. SANTOS, Clara Braz dos. **O exercício moral de memória da morte: escritos religiosos do Brasil Colonial**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2018. A propósito, na segunda parte do presente estudo foi analisado o seguinte manual da boa morte: AIRES, José. **Breve Direção para o Santo Exercício da Boa morte**. Lisboa: Oficina da Musica, 1726.

³⁶ O testador era quem fazia, direta ou indiretamente, no caso do auxílio do tabelião, o seu testamento. Testamento, por sua vez, era definido, no dicionário mencionado anteriormente, como “declaração, que alguém faz do que há de se fazer com seus bens depois de sua morte; feita por escrito, se diz testamento escrito; de palavra, é testamento nuncupativo [...]”. BLUTEAU, 1728, op. cit.

³⁷ Cf. FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (org.). **A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.

³⁸ BOSCHI, Caio C. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 7, n. 14, p. 151-184, mar./ago. 1987.

Brasil³⁹. Em virtude disso, se comparado ao século seguinte, o Seiscentos permaneceu preterido nos estudos interessados na história da família e no disciplinamento das intimidades. Porém, conforme será demonstrado, o presente trabalho tem condições de corroborar com outra perspectiva, já indicada pelos estudos especializados, de que o espírito tridentino esteve presente na América Portuguesa desde os primeiros séculos de colonização⁴⁰.

A segunda escolha diz respeito aos referidos testamentos (e, como era comum, aos inventários anexos a eles) selecionados como principal *corpus* documental dessa pesquisa. De saída, é preciso asseverar que a análise realizada não visou – como tem sido comum na historiografia que escrutinou tal documentação, sobretudo a que o fez em conjunto com a análise de inventários *post-mortem* – o estudo da riqueza ou de aspectos da cultura material que envolveu os testadores. O registro das últimas vontades satisfaz a curiosidade do pesquisador com detalhes dificilmente verificados em outra espécie de documentação. Isto porque a morte exortava sensibilidades ímpares anunciadas pelo remate da existência. No momento do registro, o curso da vida e, mais precisamente, as obras cometidas nesse ínterim, eram colocados na perspectiva da esperança de salvação⁴¹. O testamento, cabe reforçar, era o postremo dos artifícios articulados em benefício da redenção pelos crentes aspirantes à eternidade⁴². Todavia, uma culpa comum integrou os registros produzidos pelo grupo de testadores designado para a análise. O envolvimento em relacionamentos ilícitos, a presença de bastardos e, frequentemente, o desprovemento dispensado a esses filhos ilegítimos. Tendo isso em mente, nos registros de últimas vontades os moribundos postulavam pelos santos da corte do céu em prol de sua alma, admitiam suas faltas e empenhavam-se em remediar suas ofensas, fosse através da doação de esmolas e da concessão da alforria aos espúrios, ou incluindo-os na divisão da herança. Não apenas visando, isoladamente, o bom encaminhamento de sua alma, mas igualmente, demonstrando-se contritos, com o remorso genuíno sem o qual homens e mulheres modernos imaginavam ser impossível alcançar a salvação⁴³.

Neste estudo, foram examinados qualitativamente 40 testamentos datados do século XVII, todos produzidos na então Capitania de São Paulo. Essa amostragem foi selecionada de

³⁹ Cf. BOSCHI, 1987, op. cit.

⁴⁰ SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa. In: BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, António Camões; PAIVA, José Pedro (org.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2014. v. 1, p. 175-195.

⁴¹ RODRIGUES, Cláudia. A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 26, n. 39, p. 255-278, 2008.

⁴² Cf. SANTOS, 2018, op. cit.

⁴³ RODRIGUES, Cláudia. Lugares dos mortos na cristandade ocidental. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 5, n. 15, p. 105-129, 2013.

acordo com o critério da verificação no fundo completo daqueles documentos que indicaram envolvimento em relacionamentos considerados ilícitos à época. Dentre os testadores, destaca-se a presença de personagens femininas que constavam não como mães biológicas de bastardos, mas sim como intermediárias a quem foi confiado o cuidado dos então chamados espúrios. Ao final deste trabalho, foi anexado um quadro com informações extraídas da documentação a respeito dos testadores, quadro que contempla tanto dados básicos (nome do testador, ano e local de produção do testamento), quanto informações específicas (quantidade de bastardos e menções à cor)⁴⁴. Esses documentos, cabe dizer, foram publicados pelo Arquivo Público do Estado de São Paulo na coleção seriada “Inventários e Testamentos”, organizada em 44 volumes. Vejamos uma prévia desses relatos.

Em 1625, ao sétimo dia de cada semana, no Mosteiro de Nossa Senhora do Carmo, na Vila de São Paulo, um responso era rezado aos pés da sepultura de Antônio Furtado Vasconcellos⁴⁵. Alguns meses antes, às vésperas da morte, ele próprio determinava as preces a serem proclamadas em seu nome aos sábados. A moléstia que o vitimava, até então, não consumira seus sentidos, atinados em pleno juízo e conscientes da importância da escrita do testamento. Era hora de “caucionar a morte”⁴⁶ – quer dizer, garantir a salvação. Logo, todo amparo era pouco. Nem mesmo a intercessão da Sempre Virgem Maria e dos apóstolos Pedro e Paulo eram suficientes para certificar a bem-aventurança. Malgrado fossem bem-vindas as mediações divinas, somente as obras eram decretórias nos negócios da salvação. O testador encomendou sua alma às confrarias da Santa Misericórdia, do Santíssimo Sacramento, da Nossa Senhora do Rosário e de São Miguel e Almas. Solicitou o sepultamento de seu corpo envolto em hábito carmelita, acompanhado pela bandeira da Misericórdia. E assim foi feito, mediante o pagamento da quantia acertada. Quanto a isso, Antônio notificava não possuir riqueza em espécie, tão somente derivada dos bens “que a terra tem”, sua morada e o patrimônio nela presente, visto que “[...] não é minha tenção que se desbarate e queime mais a fazenda para se fazer dinheiro, pois não o há”. Seu pai, Manuel Mendes, preparava-se para a morte do

⁴⁴ O quadro consta como Anexo desta dissertação.

⁴⁵ Inventário de Antonio Furtado Vasconcellos, 1625. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 7, p. 3-38. Disponível em: <https://archive.org/download/inventarios-e-testamentos-vol-01-a-31>. Acesso em: 04 set. 2023.

⁴⁶ Expressão utilizada pela estudiosa Ana Cristina Araújo, em suas palavras: “Só conhecendo o universo de crenças, ritos e convenções em que se assenta a prática testamentária estaremos à altura de compreender o caráter religioso atribuído a essa particular forma de caucionar a morte e perpetuar uma memória.”. ARAÚJO, Ana Cristina Cardoso dos S. B. de. **A morte em Lisboa**: atitudes e representações (1700-1830). Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 145.

descendente; a mesma atitude tomou Benta Dias, esposa do agonizante, prestes a tornar-se viúva⁴⁷.

Antônio se distingue dos demais personagens aqui examinados em virtude de uma ausência: a de sucessores. O testador não legou estirpe alguma à posteridade; trocando em miúdos, não deu continuidade ao seu nome através dos filhos. Manuel permaneceu sem netos oriundos de Antônio, e Benta não gerou em seu ventre frutos do casamento com o falecido marido. Por conta disso, foram os únicos herdeiros do patrimônio do inventariante⁴⁸, escolha justificada mediante a uma peculiar ressalva: “Declaro não ter filhos legítimos nem bastardos”⁴⁹. Essa asserção nos é cara. A despeito do homem diferir do principal grupo de interesse nesse estudo (personagens os quais se envolveram em relações concubinárias), sua enunciação é representativa. Essa fração discrepante ajuda a perceber o que fora demonstrado pelo conjunto dos testadores. Antônio tratou com a mesma naturalidade e eventualidade o fato de dispor de herdeiros legítimos com a de possuir rebentos marcados pela ilegitimidade. Diante de alternativas igualmente razoáveis, o testador nos coloca frente a circunstâncias historicamente plausíveis – possíveis de serem admitidas e consideradas naquela sociedade.

Encerra-se aqui a introdução desse trabalho. Inicia-se, igualmente, nesse ponto, a tarefa de responder às principais questões propostas nos objetivos desse estudo. Resta, pois, o convite ao leitor para acompanhar os percalços e os êxitos de outras personagens em circunstâncias como as de Antônio, examinadas nesta investigação.

⁴⁷ Inventário de Antonio Furtado Vasconcellos, 1625, op. cit.

⁴⁸ Inventariante ou inventariado era quem possuía os seus bens arrolados em inventário. Inventário, por sua vez, era definido como “registro, rol, catálogo que se faz dos bens que o defunto deixa; ou dos bens e móveis de algum vivo”. BLUTEAU, 1728, op. cit., v. 1, p. 734.

⁴⁹ Inventário de Antonio Furtado Vasconcellos, 1625, op. cit.

PARTE I
DO MATRIMÔNIO

1. “Recebo a vós por meu marido”¹

“A tua mulher será como a videira frutífera aos lados da tua casa; os teus filhos, como plantas de oliveira em redor da tua mesa.” (Salmos 128:3)

O Concílio de Trento (1545-1563) foi responsável pela moderna reformulação do antigo catolicismo². Com o fim de submeter os ritos católicos a um novo rigor e unificar a cristandade sob o signo da normatização moral, as disposições conciliares vislumbraram a transformação do casamento em matrimônio. O que antes constituía um cerimonial privado, celebração doméstica recorrente fundadora da dupla conjugal, entre os católicos, a partir do século XIII, transfigurou-se, paulatinamente, em um modelo eclesiástico e litúrgico, apresentando ao rebanho de fiéis os contornos iniciais do que viria a ser o “sétimo e último sagrado sacramento”³, o matrimônio.

Determinaram-se, portanto, durante o Concílio, regras para a definição da sacramentalidade e do direito da Igreja em erigir impedimentos para a realização do casamento. Os decretos tridentinos foram propagados por meio de numerosos compilados normativos que guardavam, ao mesmo tempo, especificidades e conteúdos comuns: os textos eram diversos por serem, cada um deles, produzidos para adequar-se à região e diocese onde vigoraria; permanecendo, entretanto, semelhantes no conteúdo normativo, para garantir a difusão do catolicismo moderno e sua austeridade singular. Em vista disso, investigamos as Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa⁴, válidas para a jurisdição da América Portuguesa a partir dos meados do século XVII, que diretamente nos interessa neste estudo. A Igreja encontrava-se ciosa do cotidiano de seus fiéis – um cotidiano, aos olhos de clérigos da época, alheio a Deus e regado por influências pagãs. O casamento, o batismo e a morte careciam de regulação clerical e eram realizados à luz de tradições locais. A Contrarreforma⁵, da qual Trento foi uma das

¹ CONSTITUIÇÕES Sinodais do Arcebispado de Lisboa. Novamente feitas no sínodo diocesano que celebrou na Sé Metropolitana de Lisboa o Ilustríssimo & Reverendíssimo Senhor D. Rodrigo da Cunha, Arcebispo da mesma cidade, 1640. Acabadas de imprimir, e publicadas por Sede Lisboa, Sede vacante, no ano de 1656. Livro primeiro, título XIV, p. 125. Biblioteca Rui Barbosa. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=bibliotecaruibarbosa&pagfis=17637>. Acesso em: 04 set. 2023.

² VAINFAS, Ronaldo. **O trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989. p. 43.

³ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], op. cit.

⁴ Ibid.

⁵ A Contrarreforma reafirmou os dogmas católicos e definiu as bases comuns de sua interpretação. Pierre Chaunu entende o tempo das reformas como um momento de crise do cristianismo. Sinalizando um movimento de ascensão principiado ainda no século XIII, o qual teria anunciado paulatinamente as condições que culminaram na reforma protestante, o autor nega a oposição drástica entre as duas reformas ao mesmo tempo que discorda da ideia da continuidade passiva entre os dois eventos. Ver: CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-**

bases, buscou encabeçar a reaproximação da humanidade com o divino através da evangelização de vastos contingentes. No além-mar, a interiorização da disciplina tridentina se fez presente através do incipiente esforço de missionários que insistiam na difusão e correta administração dos sacramentos, dentre os quais destacamos o matrimônio⁶.

Tais afirmações nortearam o registro formal dos últimos desejos de católicos. É o que nos sugere a leitura das derradeiras vontades manifestadas por Gaspar Fernandes, natural da Vila de São Paulo, que no ano de 1637 redigiu seu testamento⁷. Por meio do registro, é possível acompanhar a abertura padrão do texto testamental que analisaremos com maior cautela na segunda parte do trabalho. Basta, por ora, nos atentarmos às últimas vontades de Fernandes, homem que parecia guardar dúvidas quanto ao destino de sua alma. Às margens do Rio Taquari, abatido pela doença que o colocara próximo da morte e conhecendo o destino que Deus reservava aos humildes homens, decidiu “por bem fazer a presente cédula de testamento” para “descargo de sua consciência e salvação de sua alma”. Fernandes pediu a intercessão de Cristo para que Deus perdoasse seus pecados, tomasse “posse de sua alma e a limpasse com seu preciosíssimo sangue que por ela derramou na árvore de Vera Cruz”. Crente na Santíssima Trindade, rogou por Deus Pai, Filho e Espírito Santo, “três pessoas e um só Deus verdadeiro”. Em seguida, nosso testador declarou ser casado com Izabel da Cunha, “em conformidade com o Santo concílio tridentino”⁸.

Gaspar Fernandes, homem seiscentista nascido no Brasil, como deixou registrado, possuía conhecimento dos princípios básicos da doutrina cristã e pactuava com o sétimo

1550). I. A crise da cristandade. Lisboa: Edições 70, 1975. Em sua análise detida às devoções comunitárias e à piedade pessoal, François Lebrun sublinha que o cristianismo é uma religião pessoal ao mesmo tempo que coletiva – nesse ponto reside sua maior contradição. Essa aparente contrariedade é examinada pelo autor à luz das reformas do século XVI. No catolicismo, a união daqueles que creem forma a Igreja, que se apresenta diante de Deus como uma comunidade. O católico é admitido no Reino dos Céus, pois pertence à Igreja que crê em Jesus Cristo. De outra forma, no protestantismo, a salvação se dá pela fé individual, direta e pessoal em Cristo. Isso não significa que os protestantes dispensem as práticas comunitárias, mas antes disso, entendem que manifestações coletivas atuam com o fim de auxiliar os eleitos de Deus a perseverarem em sua fé. Os católicos, por sua vez, acreditam no peso das obras, determinantes da salvação, e entendem que é impossível alcançar a bem-aventurança sozinho. Para tal, são necessários os sufrágios, o clero e a liturgia. Cf. LEBRUN, François. As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger. **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Para o tema das reformas, ver ainda: DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989; LÉCHOT, Pierre-Oliver. **La réforme (1517-1564)**. Presses Universitaires de France, 2017; BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, António Camões; PAIVA, José Pedro (org.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2014.

⁶ VAINFAS, 1989, op. cit., p. 48.

⁷ Inventário de Gaspar Fernandes, 1637. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 11. Disponível em: <https://archive.org/download/inventarios-e-testamentos-vol-01-a-31>. Acesso em: 04 set. 2023.

⁸ Ibid.

sacramento, como preconizado pelo Concílio de Trento. Se dominava claramente os sacramentos não podemos afirmar peremptoriamente, mas essa compreensão pode ser atribuída à ação pastoral coordenada pelo clero, no espírito do Concílio de Trento, de disciplinamento das populações ultramarinas. A normatização pretendida pela Igreja alcançara paragens distantes e os mais ermos sertões: Fernandes procurou demonstrar, no texto de suas últimas vontades, ser merecedor da redenção divina. Um homem penitente, temente a Deus e que, portanto, protestava morrer, assim como aparentemente havia vivido, na Santa Fé Católica. Estamos diante de um indivíduo ciente dos procedimentos necessários para o bem morrer cristão⁹; nesse sentido, enquanto faceava a morte, o testador articulou tais noções, dentre elas, a conformidade com o sétimo sacramento a seu favor, visando o encaminhamento de sua alma.

É oportuno recordar que o primeiro bispado brasileiro foi criado na Bahia no ano 1551 e, durante mais de um século, até a criação das dioceses de Pernambuco e Rio de Janeiro, permaneceu como o único existente na América Portuguesa¹⁰. O desenvolvimento da estrutura eclesiástica diocesana acompanhou os desdobramentos da própria colonização¹¹, dessa maneira, reconhecemos as dificuldades que interferiram no exercício da Igreja Católica na colônia – o despreparo do sacerdócio, a extensão territorial, a dependência do padroado¹², a escassez de bispos e as longas vacâncias. No entanto, argumentamos que, apesar de tais entraves, o espírito reformista apresentava-se ao território luso-americano ainda nos primeiros dois séculos de colonização, como já foi indicado nos estudos especializados e poderemos corroborar ao longo deste trabalho¹³.

A Igreja Católica agia no Brasil em consonância com as normas eclesiásticas e pretendia a criação de uma comunidade católica sob o signo tridentino¹⁴. A partir do alinhamento entre o clero secular e o regular, das missões espalhadas pelos sertões, somadas ao paulatino

⁹ Cf. SANTOS, Clara Braz dos. **O exercício moral de memória da morte**: escritos religiosos do Brasil Colonial. São Paulo: Editora UNIFESP, 2018.

¹⁰ A criação dos bispados de Pernambuco e do Rio de Janeiro ocorreu no mesmo ano de 1676, seguidos pelo bispado do Maranhão, fundado em 1677. Conferir: HORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja no Brasil**. 5a. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008; MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. “O primeiro bispo deste Estado”. D. Gregório dos Santos e a jurisdição episcopal na Amazônia 1679-1689. **Revista Americana de História Social**, v. 17, 2021.

¹¹ SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa. In: BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, António Camões; PAIVA, José Pedro (org.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas**: olhares novos. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2014. v. 1, p. 175-195.

¹² Sobre isso, ver: XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta. **Monarquias Ibéricas em perspectiva comparada** (séculos XVI-XVIII). Lisboa: ICS, 2018; LIMA, Lana Lage da Gama. O padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial. **Saeculum Revista de História**, João Pessoa, n. 30, 2014.

¹³ Cf. BARBOSA; GOUVEIA; PAIVA, 2014, op. cit.

¹⁴ Ibid.

fortalecimento do aparelho diocesano, cuja centralidade ia se intensificando através dos séculos, a normatização aspirada no velho continente era colocada em prática para que os domínios lusos do além-mar fossem incluídos nos domínios do Cristo. Sendo assim, a Igreja atuava como podia, com os mecanismos dos quais dispunha, a fim de moralizar o trópico¹⁵. A atividade missionária, essencial para o enquadramento religioso, possuía intuito pedagógico ajustado em torno de três sacramentos, o batismo, a confissão e o matrimônio¹⁶. Desse modo, os clérigos adentravam o sertão engajados na conversão dos gentios, no ensino do Evangelho e o no casamento dos solteiros, visando a formação de famílias. O movimento missionário mais expressivo foi o jesuítico, no entanto, outras ordens operaram na colônia, como capuchinhos, carmelitas e beneditinos¹⁷. Os jesuítas iniciaram seus trabalhos com o objetivo de solucionar as principais adversidades por eles encontradas no exercício de sua pastoral. Dentre elas, o desconhecimento da língua brasílica e as guerras dos índios, travadas “entre si e com os portugueses”¹⁸. Nesse sentido, a estratégia adotada foi a de priorizar os mais jovens: os meninos, conforme explicava o padre Simão de Vasconcelos¹⁹, eram “mais fáceis de doutrinar”²⁰ e uma vez interiorizados os rudimentos cristãos nos pequenos, seriam ensinados, através deles, os seus progenitores. Ademais, o convívio com os de pequena idade propiciava o conhecimento do idioma local.

Atônitos diante de algumas práticas, conceituadas na Europa como poligâmicas e incestuosas, promovidas pelos nativos, sujeitos que expunham suas vergonhas sem maiores embaraços e desconheciam a Palavra, os jesuítas trataram de catequizá-los e inseri-los no universo dos sacramentos católicos. Ao observarem os portugueses recém-chegados ao Brasil, os religiosos não ficaram menos desgostosos, pois, junto dos indígenas, esses europeus compartilhavam seus hábitos impudicos e faziam das índias suas mancebas. Diante disso, os missionários da Companhia de Jesus inauguraram as primeiras práticas evangelizadoras por

¹⁵ Cf. SOUZA, op. cit.

¹⁶ Sobre isso, ver, dentre outros estudos: HORNAERT, 2008, op. cit.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ VASCONCELOS, Simão de (1597-1671). **Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil** [...]. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira, Impressor del Rei, 1663. p. 29. Conferir também: GODOY, Silvana Alves de. **Mestiçagem, guerras de conquista e o governo dos índios: a vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (séculos XVI e XVII)**. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, 2016.

¹⁹ Simão de Vasconcelos (1597-1671) nasceu na cidade do Porto e chegou ao Brasil junto de sua família ainda muito jovem. Entrou no Colégio dos jesuítas da Bahia em 1615, onde posteriormente atuou como reitor. Teve a mesma ocupação no Colégio do Rio de Janeiro, local onde morreu no ano de 1671. Vasconcelos também foi procurador da Companhia de Jesus. LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2006. p. 26.

²⁰ VASCONCELOS, op. cit., p. 30.

meio de suas missões antes mesmo da colônia brasileira ter seu primeiro bispado²¹. Como os lusitanos se opunham a fazer casamento com suas concubinas, os religiosos solicitavam ao reino o envio de mulheres brancas, escassas na colônia²². A urgência dos casamentos era tamanha que os padres requisitavam a diminuição das exigências e dos impedimentos matrimoniais²³.

Em 1554, distantes 720 milhas da cidade de Salvador, os missionários da Companhia de Jesus realizaram a primeira missa no local, o qual José de Anchieta²⁴ denominara como um novo território. Era o primeiro mês do dito ano, mais precisamente, a data de aniversário da conversão de um dos apóstolos de Cristo, São Paulo (figura que posteriormente nomearia aquelas paragens), quando foi realizada a prece inauguradora da ação missionária na Capitania de São Vicente²⁵. Região descrita pelo padre Simão de Vasconcelos como “alegre, aprazível e saudável”²⁶, o território planaltino encantava os religiosos. A variedade de frutos e flores, as searas de trigo e o clima semelhante ao europeu – com inverno e verão bem definidos – eram convidativos aos padres. No entanto, como tivemos ocasião de mencionar, o mesmo não podia ser afirmado em relação aos colonos moradores dessa mesma localidade, os quais viviam, segundo os religiosos, amancebados e não se acanhavam diante a transgressão dos preceitos da Igreja²⁷.

Sem embargo, aos olhos de Anchieta, os religiosos deram cabo de suas missões. Os gentios foram chamados para o catecismo e, posteriormente, para o batismo, em razão, segundo

²¹ Cf. ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, século XVI e XVII)**. São Paulo: EDUSP, 2011.

²² Cf. BOXER, Charles R. **A América Espanhola e Portuguesa**. In: Id. **A mulher na expansão ultramarina Ibérica**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.

²³ O padre José de Anchieta explicava a necessidade de certa transigência em relação aos impedimentos matrimoniais no caso dos nativos: “[...] se torna difícilimo, se porventura queremos admiti-los em batismo, achar mulher que, por causa do parentesco de sangue, possa ser tomada por esposa. O que não pequeno embaraço nos traz. Porquanto, não podemos admitir a receber o batismo a que se conserva manceba. Por isso, parece grandemente necessário que o direito positivo se afrouxe nessas paragens, de modo que, a não ser o parentesco de irmão com irmã, possam em todos os graus contrair casamento, o que é preciso que se faça em outras leis da Santa Madre Igreja [...]”. Seguidos à regra, os impedimentos tolheriam a celebração dos batismos, uma vez que não seriam admitidos nesse sacramento os filhos de amancebados. Dessa forma, a solução razoável era a de afrouxar as restrições em relação à consanguinidade. Assim, os índios poderiam contrair casamentos com os parceiros disponíveis e, conseqüentemente, estariam aptos ao batismo. ANCHIETA, José de (1534-1597). **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933. p. 46.

²⁴ José de Anchieta (1534-1597) desembarcou pela primeira vez no território luso brasileiro em 1553. Filho de pais espanhóis, nascido na Espanha, na juventude iniciou os estudos em Coimbra. Com 17 anos, ainda moço, filiou-se à Companhia de Jesus. Contemporâneo de Leonardo Nunes, desbravou em sua companhia, a mando de Manuel da Nóbrega (1517-1570), o território da Capitania de São Vicente. Nessa nova paragem, o jesuíta despendeu esforços visando a evangelização dessas partes: atuou como tradutor, professor de letras e taumaturgo, contribuiu com o fabrico de artefatos manuais utilizados para o escambo e tratou de enfermidades. Na Capitania do Espírito Santo, Anchieta passou os últimos dias de sua vida e morreu aos 63 anos. LEITE, Serafim. **Os jesuítas no Brasil e a medicina**. Lisboa: Separata da Revista Petrus Nominus, 1936.

²⁵ ANCHIETA, op. cit., p. 71.

²⁶ VASCONCELOS, 1663, op. cit., p. 40.

²⁷ Ibid.

o religioso, da extrema cautela que se tinha em verificar se os sujeitos realmente haviam interiorizado os princípios básicos da doutrina, antes de serem iniciados no grêmio cristão. As orações eram ensinadas em português e na língua brasílica; a cada domingo era celebrada a missa, que reunia homens e mulheres; as lições de gramática eram aplicadas aos meninos e os adultos recebiam instruções acerca de “tudo quanto respeita ao conhecimento da fé”²⁸. Esses esforços foram narrados por José de Anchieta em uma de suas correspondências, datada de maio de 1556, durante sua estadia em Piratininga. Segundo o padre, muitos dos índios haviam se confessado com alguma frequência naquele ano, ocorrência pela qual Anchieta não deixou de demonstrar enorme entusiasmo²⁹.

Destacam-se, igualmente, os feitos de outro jesuíta, Leonardo Nunes³⁰, seu contemporâneo. Homem reputado por Vasconcelos como um indivíduo “descarnado de todos os afetos humanos, mortificado, pobre, humilde, prudente e paciente”, serviu como exemplo para os habitantes da Capitania de São Vicente ainda no segundo quartel do século XVI. Ciente da prioridade aconselhada pelos célebres missionários de “primeiro trabalhar pelos que são de nossa fé e depois dos de fora dela”, Nunes elegeu, em um primeiro momento, a tarefa de emendar os costumes lusos, visto que “da conversão dos portugueses dependia em muita parte a dos índios”. Isso posto, os colonos lusitanos:

Viam o Padre Leonardo passar por suas portas pedindo de esmola o que havia de sustentar-se, em pobres vestidos e talvez descalço [...] viam-no pelas praças, pelas praias, pelos campos, ensinando a doutrina e explicando a obrigação de cristãos aos seus filhos e escravos e a volta destes aos senhores; e envergonhavam-se do mal que tinham correspondido nesta matéria. Viam-no na casa do pobre, do rico, do justo, do pecador, do sensual, do que afrontou, do que espancou, do que salteou, e que acabava grandes efeitos nas emendas das vidas, alcançava perdões, fazia amizades; e compungiam-se aqueles que achavam em si defeitos iguais, e não viam efeitos semelhantes. Viam-no subir ao púlpito, falar da outra vida, do prêmio dos bons e do castigo dos maus, da severidade do pecado e seus grandes perigos: diziam que era um São Paulo ou um profeta mandado a Deus a converter aqueles povos³¹.

Por meio da iniciativa de missionários – a exemplo de José de Anchieta e Leonardo Nunes –, observamos a incipiente evangelização no ultramar. A cada dia, os religiosos administravam mais batismos, celebravam mais matrimônios e ouviam mais regularmente as

²⁸ ANCHIETA, 1933, op. cit., p. 87.

²⁹ Ibid.

³⁰ Leonardo Nunes (1509-1554), religioso português, ingressou na Companhia de Jesus em 1548. Um ano mais tarde foi enviado ao Brasil na primeira missão chefiada por Manuel da Nobrega. Fundou o seminário na Capitania de São Vicente e, em 1554, foi vítima de um naufrágio que resultou em sua morte. ANCHIETA, op. cit., p. 50 (nota 2).

³¹ VASCONCELOS, 1663, op. cit., p. 42.

confissões. Os padres, com o auxílio dos indígenas, edificaram novas casas, a fim de substituir a precária instalação originária “feita de barro e paus, coberta de palhas tendo quatorze passos de comprimento e apenas dez de largura”, onde estava sediada “ao mesmo tempo a escola, a enfermaria, o dormitório, o refeitório, a cozinha e a dispensa”³². Tais debilidades, todavia, não os desencorajavam por completo: “[...] não invejamos as espaçosas habitações de que gozam em outras partes os nossos Irmãos, pois N. S. Jesus Cristo se colocou em mais estreito lugar, e dignou-se nascer em pobre manjedoura entre dois brutos animais e morrer em altíssima cruz por nós”³³. Em circunstâncias, por vezes, avessas àquelas por eles consideradas ideais, os jesuítas transformaram os campos abertos e as moradas improvisadas em colégios, espaços de doutrinação e aprendizado de uma nova língua. Encarando o planalto de Piratinga, em suas palavras, como sua própria manjedoura, era a vez desses discípulos de Cristo propagarem sua Palavra. Assim, pouco a pouco, o espírito tridentino aportava nesse novo território³⁴.

Algum tempo depois, mesmo em bandas afastadas como as ribas do Rio Taquari, curso d’água cuja nascente localiza-se no atual município paulista de Itapeva, os instrumentos de vigilância das consciências sugestionaram os fiéis. A Capitania de São Vicente, posterior Capitania de São Paulo³⁵, constituiu-se como um espaço isolado, distante dos centros temporais de controle, onde conviviam indígenas, africanos, portugueses e mestiços que nem sempre vivenciavam a disciplina moral que pretendia a Igreja. Ainda assim, o cristianismo ressoava nas consciências, como nos revelou o testamento de Gaspar Fernandes, testador que, como vimos, acreditou ser válida a demonstração de conformidade com o último sacramento em um momento tão caro à vida do cristão – a morte.

Entravam pelo sertão todos os tipos – forros, mamelucos, mulatos³⁶, negros, índios, bastardos, brancos pobres – descritos quase sempre pelas autoridades como vadios. São Paulo

³² ANCHIETA, 1933, op. cit., p. 67

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ A Capitania de São Paulo formou-se a partir da união das antigas Capitanias de São Vicente e Santo Amaro, no ano de 1709. Nesta dissertação tratamos do período que compreende o século XVII, portanto, a rigor, nos referimos à Capitania de São Vicente, em conformidade com os testamentos seiscentistas analisados, nos quais os inventariados se declaravam moradores dessa Capitania. Sem embargo, especialistas no estudo dessa mesma localidade e época comumente as denominam como São Paulo colonial ou São Paulo seiscentista. De mesmo modo, reportam-se aos naturais do Planalto de Piratinga como “paulistas”, termo que adotamos para o presente trabalho. O seguinte artigo apresenta mapas que exibem detalhadamente a formação da Capitania: BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Dilatação do confins: caminhos, vilas e cidades na formação da Capitania de São Paulo (1532-1822). *Anais do Museu Paulista*, vol. 17, 2009.

³⁶ Mameluco, conforme um dicionário da época, possui a seguinte definição: “filho de Europeu com negra [...] outros dizem ser filho de índio com mulata.”. De modo semelhante, mulato significava “filho ou filha de preto com branca ou às avessas; ou de mulato com branca, até certo grau”. BLUTEAU, Raphael (1638-1734). **Vocabulário portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico [...] Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. Disponível em: <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/>. Acesso em: 04 set. 2023.

colonial cedeu seus homens à empreitada sertaneja³⁷. Avessos à fixação à terra, os paulistas embrenharam-se na busca pela riqueza dourada e, a partir de sua descoberta, as Minas se tornaram o destino daqueles que almejavam algum ganho da extração do ouro. As promessas de enriquecimento repentino fizeram das Gerais um ponto comum de chegadas, movimentação que cristalizou, mais uma vez, a Capitania de São Vicente como o local de partidas.³⁸ Muito antes do fim do século XVII, quando as primeiras pepitas amarelas causaram alvoroço entre os mineiros, os planaltinos já estavam habituados com seus caminhos, entradas e caças, nessa ocasião, em nome do apresamento dos indígenas³⁹.

O cativoiro dos gentios da terra correspondeu à necessidade de mão de obra, emergência compartilhada por toda a colônia. Contudo, o contexto que levou à transição do braço indígena para o africano entre os séculos XVI e XVII, no Estado do Brasil, não se estendeu à Capitania de São Vicente. Apartado nessa época da grande lavoura, o planalto não demandou o mesmo empreendimento escravocrata das propriedades fundiárias. Habitantes de uma região marcada pelo baixo contingente populacional, as produções de subsistência e consumo e o isolamento geográfico em relação ao centro dinâmico da colônia, os paulistas viram no cativoiro indígena a condição para a sobrevivência da Capitania⁴⁰. Apesar das advertências da Igreja Católica em relação ao estatuto de liberdade dos nativos, os planaltinos insistiam no seu aprisionamento, contrariando mesmo as ordenações régias⁴¹. Sujeitos que não se intimidavam diante da convenção e da disciplina⁴², sua intrínseca relação com a captura dos indígenas resultaria em intensos confrontos travados com os jesuítas, até a expulsão da Companhia, em 1640⁴³.

³⁷ BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Desbravando os sertões paulistas, séculos XVI a XIX. **História** (São Paulo), Franca, v. 29, 2020.

³⁸ VILARDAGA, José Carlos. As controvertidas minas de São Paulo (1550-1650). **Varia História**, Belo Horizonte, v. 29, n. 51, 2013.

³⁹ MARANHO, 2010, op. cit., p. 43.

⁴⁰ Segundo John Monteiro, especialista em história indígena, o planalto paulista foi uma das regiões da América Portuguesa onde constataram-se as mais latentes discrepâncias entre a política indigenista colonial e a verdadeira situação dos nativos que, sob a justificativa de “administração particular”, eram escravizados. Conferir: MONTEIRO, John M. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. Para saber mais a respeito da relação entre planaltinos e nativos da região, Cf.: GODOY, 2016, op. cit.

⁴¹ Em 1570, temos a primeira lei em defesa dos nativos, logo, estava proibido o cativoiro indígena, com exceção dos índios aprisionados em guerra justa, autorizada pelo rei ou pelo governador. Possivelmente, essa legislação fora influenciada pela obra de Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-1557), na qual o jesuíta defendia-os como seres racionais, detentores de alma, dignos e amantes da liberdade. Cf. MALHEIRO, Perdigão (1824-1881). **A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico e social [1866-1867]**. 3a ed. Petrópolis: Vozes, 1976; NÓBREGA, Manuel da (1517-1570). **Diálogo sobre a conversão do gentio**. Lisboa: União Gráfica, 1954.

⁴² MARANHO, op. cit.

⁴³ Ver: FARIA, Marcos Roberto de. Contradições de uma missão: a legislação e a expulsão dos jesuítas de São Paulo em 1640. **Histórica**, São Paulo, v. 30, p. 1-7, 2008; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620**. Bauru: EDUSC, 2006.

Apesar do convívio amistoso estabelecido entre missionários e paulistas em seu primeiro contato, não tardaram a ocorrer conflitos relacionados à emergência de braços para o trabalho, aspecto que se sobrepôs à conciliação daqueles que, sem embargo de serem semelhantes na fé, guardavam muitas dissidências em relação ao trato com os nativos. Os colonos, convencidos da impossibilidade de conduzir suas tarefas diárias sem o cativo dos gentios da terra, deram início às perseguições aos religiosos – esses últimos, por sua vez, insistentes na defesa da liberdade do gentio – interrompendo a concessão das esmolas asseguradoras, em grande parte, da permanência jesuítica na Capitania. A tenacidade com a qual assaltavam os indígenas e reduziam-lhes à escravidão era motivada pelas seguintes objeções, segundo o já citado padre Vasconcelos:

O fundamento desta paixão, explicavam com a queixa seguinte. Se os padres (diziam eles) vem a tratar das almas, por que não tratam delas e de seu instituto somente? Por que se metem com os índios dos pobres? Por que lhes hão de tirar seu remédio? Querem que vão suas mulheres à fonte e ao rio? E que vindo de suas terras a senhorear o Brasil, fiquem iguais aos naturais dele?⁴⁴

A imposição da necessidade somada à falta de afeição ao uso da própria mão de obra livre, experienciada por indivíduos que abandonaram o local onde nasceram sonhando com um novo mundo no qual, dessa vez, seu papel seria o de senhorear, teve como resultado o cativo indígena, fonte na qual os paulistas encontraram o remédio para suas mazelas⁴⁵.

São Paulo seiscentista, região fronteira e de difícil acesso, permanecia aquém da dinâmica do mercado externo⁴⁶. No entanto, essa condição incentivou a produção de víveres

⁴⁴ VASCONCELOS, 1663, op. cit., p. 45.

⁴⁵ MONTEIRO, John M. De índio a escravo. A transformação da população indígena de São Paulo no século XVII. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 32, p. 151-174, 1989a; MORALES, Walter Fagundes; MOI, Flavia Prado. Índios e africanos no interior paulista: um estudo sobre a transição do cativo indígena para a escravidão africana na Vila de Jundiá, SP, no século XVIII. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 18, p. 115-131, 2008.

⁴⁶ É oportuno pontuar que durante as quatro primeiras décadas do século XVII, o Império Português, tanto seu território peninsular como ultramarino, esteve sob liderança dos reis castelhanos da dinastia Habsburgo. A conjuntura política derivada da União Ibérica (1580-1640) alavancou a presença de espanhóis na colônia lusa da América. Esse convívio, por sua vez, gerou uma rede de relações que se estenderam até a localidade por nós analisada, a Capitania de São Vicente, dinâmica explorada pelo historiador José Carlos Vilardaga em sua principal obra. O Império dos Felipes, nesse período, um dos maiores do mundo, incluía as possessões castelhanas de Castela, Aragão, os Países Baixos, a América espanhola e partes da Itália e Alemanha, somadas ao território de Portugal e suas posses na Ásia, África e América. Diante dessa diversidade, os Habsburgo eram responsáveis por garantir a articulação do Império “sob o manto da unidade na Monarquia Católica”. Nesse sentido, “O meio encontrado para articular tamanha multiplicidade e amplitude foi a preservação das autonomias e instâncias representativas dos vários poderes locais e regionais.” Sublinhando a presença da comunidade castelhana na capitania paulista, ocupação que teria levado ao famoso episódio da suposta “aclamação” de Amador Bueno, Vilardaga explora o papel das trocas comerciais, das cumplicidades, dos caminhos compartilhados e das expectativas a respeito da descoberta de metais preciosos no planalto, buscando compreender o impacto que a reunião das coroas ibéricas teve para “uma vila miúda”, a vila de São Paulo, expoente da Capitania de São Vicente. VILARDAGA, José Carlos. **São Paulo no Império dos Felipes: conexões na América Meridional (1580-1640)**. São Paulo: Intermeios, 2014. p. 17.

que supriam o consumo interno e ensejavam a comercialização do excedente. O parco povoamento⁴⁷ e o marcante contato estabelecido com os ameríndios resultaram em uma acentuada miscigenação⁴⁸. Mamelucos, contumazes habitantes do território, davam cabo à exploração que resultou na tendência ao deslocamento⁴⁹ – disposição que motivou os paulistas a ocuparem áreas que iam das margens do Rio Tietê à bacia do Rio da Prata⁵⁰. As produções destinadas à subsistência e ao mercado interno eram provenientes de unidades familiares que contavam com agregados e poucos escravos. Quando as jazidas auríferas foram descobertas, a região presenciou sua dinamização a partir do fornecimento do transporte e da distribuição de alimentos para o abastecimento de Minas Gerais, situação que contribuiu para a importação de escravos africanos. O cultivo de gêneros alimentícios e a criação de animais foram importantes aliados de São Paulo colonial, no período alheia à economia internacional, produções que se mantiveram até o sucesso do café, séculos mais tarde⁵¹.

Dessa forma, afeitos ou – como seria mais razoável afirmar – constrangidos à lonjura, à penúria e à autossuficiência, foi em meio ao mato e aos espaços abertos que se sucedeu a história da colonização da Capitania de São Paulo⁵². Essa, protagonizada por homens rudes que de pés

⁴⁷ Estabeleceu-se aqui um comparativo entre a Capitania de São Vicente e as regiões situadas ao norte da colônia, como Bahia e Pernambuco, expoentes populacionais da América Portuguesa no período. Sobre o povoamento da região por nós abordada nesse estudo: BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Dilatação do confins: caminhos, vilas e cidades na formação da Capitania de São Paulo (1532-1822). **Anais do Museu Paulista**, vol. 17, 2009; SAMARA, Eni de Mesquita. **Família, mulheres e povoamento**: São Paulo, século XVII. Bauru: Edusc, 2003.

⁴⁸ GODOY, Silvana; GUEDES, Roberto. Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, p. 18-33, 2017; MARINS, Paulo César Garcez. Mulheres de elite e filhos naturais (São Paulo, séculos XVIII e XIX). In: FUKUI, Lia (org.) **Segredos de família**. São Paulo: Annablume, 2002.

⁴⁹ Segundo os autores Luna e Klein, a prática da agricultura de queimada igualmente contribuiu para a itinerância na região. O fogo tornava os solos inférteis, causando o deslocamento dos paulistas que partiam em busca de novas terras cultiváveis. LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S. **Evolução da sociedade e economia escravista de São Paulo, de 1750 a 1850**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005. p. 30.

⁵⁰ José Carlos Vilaradaga reflete a respeito da importância do rio Anhembi ou Tietê, como foi denominado no século XVIII, para o desenvolvimento das civilizações habitantes do seu entorno, desde populações indígenas à sociedade colonial que ali deu origem à Capitania de São Vicente. Esse rio que corre da Serra do Mar rumo ao interior, uniu o litoral, o planalto e o sertão. Na oferta da pesca, da tímida extração do ouro, do barro advindo das várzeas do rio e do transporte de pessoas e mercadorias, o Tietê foi um aliado importantíssimo para a extensão e desenvolvimento do território. VILARDAGA, José Carlos. No fluxo do Anhembi-tietê: o rio e a colonização da capitania de São Vicente nos séculos XVI e XVII. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/82993>. Acesso em: jan. 2023. As bandeiras e as monções, caminhos terrestres e cursos fluviais, eram movimentos de ocupação e povoamento empreendidos pelos habitantes da São Paulo colonial, acompanhados dos indígenas preados. Bandeirantes e monçoeiros, índios e mamelucos são considerados agentes históricos nesse processo de desbravamento do território. Sobre isso, vale conferir GRANDI, Guilherme. Sistema e meios de transporte em São Paulo a partir da obra de Sérgio Buarque de Holanda. **História** (São Paulo), Franca, v. 39, 2020; HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Monções e Capítulos de expansão paulista**. São Paulo, Companhia das Letras, 2014.

⁵¹ LUNA; KLEIN, op. cit., p. 108.

⁵² SOUZA, Laura de Mello e. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In: NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

descalços andavam por dias e noites a fio nos matagais, enfrentando os bichos, a fome e a sede, acompanhados dos indígenas capturados. Valendo-se da coleta, da caça e da pilhagem, confeccionando canoas⁵³, cultivando mandioca, milho e outros gêneros, era improvisada a subsistência.⁵⁴ Homens que deixavam suas casas em nome da faina sertaneja por tempo indeterminado, por quanto durassem suas entradas e aventuras. Levando consigo apenas o anseio do regresso, os que retornavam, muitas vezes, enfeitavam os filhos concebidos com mulheres que encontraram nesse percurso. Os que jamais voltaram, fosse por um novo arranjo de vida em outras bandas, ou por terem recebido nos caminhos a extrema unição, abandonavam suas esposas que, fartas da espera sem retorno – causada pelo desarrimo ou pela morte – se envolviam em outras relações; dessa vez, consensuais.

Conhecidos por se sentirem mais à vontade na brenha das florestas do que no interior de seus fogos⁵⁵, os paulistas desenvolveram uma capacidade ímpar de se misturar no sertão. Miseráveis no morar, comer e vestir, homens e mulheres livres viveram as agruras da pobreza, fruto de uma sociedade escravista que não via exatamente com bons olhos a possibilidade de uso em escala da mão de obra livre para atividades que visavam rendimentos. Esses homens se encontraram nas veredas de sua itinerância, lugar onde desenvolveram relações que responderam à necessidade, à escassez e à falta; suas esposas e famílias permaneceram, certamente, aflitas pelo regresso de seus homens, porém, arranjadas no preparo de seu próprio sustento. Essa foi, via de regra, a tônica das relações familiares no mundo paulista seiscentista⁵⁶.

Chega-se até aqui sabendo que o espírito tridentino esteve presente no Planalto de Piratininga, bem como em outras partes povoadas do território colonial do Estado do Brasil. Momento chave da relação do fiel com Deus, objeto incontornável do Concílio, o passamento traduzia a inevitabilidade do defrontar-se da alma imortal com o juízo final aguardado por todo

⁵³ BORREGO, Maria Aparecida de Menezes *et al.* Trajetória e reconstituição digital de uma canoa do Museu Paulista – USP. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 27, p. 1-40, 2019.

⁵⁴ Cf. BASSO, Rafaela. **A cultura alimentar paulista: uma civilização do milho? (1650-1750)**. São Paulo: Alameda, 2015; HOLANDA, Sergio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017; HOLANDA, 2014, op. cit.

⁵⁵ A palavra “fogo” consta no Dicionário da Língua Portuguesa produzido pelo padre D. Rafael Bluteau, que a definia, dentre outros significados, como “casa ou família”. BLUTEAU, 1728, op. cit.

⁵⁶ Dentre os clássicos estudos a respeito da história da família na América Portuguesa, cito: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSP, 1984; CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. **Casamento e a Família em São Paulo Colonial: caminhos e descaminhos**. São Paulo: Paz e Terra, 2003 [1986]; SAMARA, Eni de Mesquita. **As mulheres, o poder e a família**. São Paulo, século XIX. São Paulo: Secretaria Estadual de Cultura, 1989; PRIORE, Mary del. **Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993; FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em Movimento: fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **História da família no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998; SLENES, Robert. **Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999; e TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra Família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

cristão penitente, logo, as atitudes diante da morte⁵⁷ estavam inextricavelmente ligadas à salvação. Nos testamentos seiscentistas, menos que garantir uma sucessão materialmente justa, procurava-se cuidar da vida eterna, demonstrar a boa conduta empregada em vida, a consonância com a Igreja, os mandamentos divinos e os sacramentos⁵⁸. A par disso, nos debruçaremos, a seguir, em um dos arcabouços teóricos responsáveis pela disseminação da moral cristã na colônia lusa da América, esta, por sua vez, apostolada por missionários difusores da Palavra, guia das ações e intenções de indivíduos seiscentistas durante o curso da vida, cuja confiança depositaram no *momento mori*.

No preâmbulo das Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa, a urgência do documento era comunicada: em razão da “[...] malícia e desordenada cobiça dos homens, foi necessário haver leis pelas quais se refreassem estes vícios e vivessem todos honestamente”⁵⁹, de modo que não ofendessem uns aos outros e nem a si mesmos. Em um estudo no qual versamos a respeito do sétimo sacramento, convém alguma atenção às comunhões antecessoras do matrimônio, a começar pelo batismo. A água e os santos óleos performavam o rito responsável por “lavar a mácula do pecado original”, inaugurando o batizado no grêmio cristão. Considerado como a porta de entrada para os demais sacramentos, sua inexecução interditava as próximas consagrações. Por conseguinte, segundo o compêndio lisboeta, sem o batismo “nenhuma criatura pode ser salva”⁶⁰.

O transpasse precoce dos nascidos, que porventura partiam desta vida sem antes receberem a graça, afligia os eclesiásticos⁶¹. Nesse sentido, quando houvesse perigo de morte, o batismo, via de regra administrado pelo pároco, poderia ser realizado por qualquer sacerdote ou clérigo disponível na ocasião. Quando não estivessem presentes, os leigos obtinham a licença para fazê-lo, “precedendo o que for varão à mulher”. Em casos como esses, se a criança batizada em casa na ausência do padre sobrevivesse, era urgente seus pais a levarem, “quanto mais cedo puderem”, para ser recebida na pia batismal com os devidos óleos. O tardamento nesse decurso, interpretado pela Igreja como negligência, acarretava pena pecuniária aos responsáveis⁶².

⁵⁷ Cf. SANTOS, 2018, op. cit.; e GUEDES, Sandra P. L. C. **Atitudes perante a morte em São Paulo** (séculos XVII a XIX). Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 1986.

⁵⁸ Sobre isso, conferir FARIA, 1998, op. cit., p. 265-277.

⁵⁹ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título I, p. 1.

⁶⁰ Ibid., Livro primeiro, título VI, p. 21.

⁶¹ Sobre isso, ver: VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina: infância e morte infantil dos oitocentos** (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010.

⁶² CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], op. cit., Livro primeiro, título VI, p. 21.

O ritual do batismo convocava a eleição dos padrinhos, incumbidos da criação espiritual do apadrinhado. À vista disso, algumas disposições eram levadas em consideração nessa escolha. Além da idade mínima de catorze anos para os homens e doze para as mulheres, “os que forem padrinhos de batismo [...] não serão surdos, nem mudos, e saberão a doutrina cristã para a poderem ensinar havendo necessidade aos seus afilhados”. No oitavo dia completo de vida, momento no qual era indicada a celebração às crianças, o batismo logo selava o primeiro dos vários ritos de passagem que atravessavam a vida de todo católico⁶³. Reunidos os pais, patronos e o batizado na paróquia, os sinos dobravam e anunciavam à comunidade o ingresso de mais um membro no Corpo de Cristo, maneira como era entendida a sua Igreja⁶⁴.

O segundo sacramento era o da confirmação, sucedido por volta do sétimo ano de idade. O rito ministrado pelo bispo conferia a graça e atestava a fé dos crentes. Os óleos, uma mistura de azeite de oliveira e de bálsamo, constituíam a matéria do sacramento e significavam o “[...] resplendor da consciência, abundância da divina graça [...] e o bom cheiro das virtudes que hão de concorrer no bom cristão”⁶⁵. Para receber a crisma, outra denominação atribuída à confirmação, era preciso estar em jejum e confessado. A confissão era igualmente exigida no terceiro sacramento, o da eucaristia, instituído por Cristo na última ceia. A respeito da sagrada comunhão, as Constituições alertavam: “neste diviníssimo sacramento está real, verdadeira e substancialmente a humanidade do corpo e sangue e a divindade e alma de Cristo, Senhor Nosso, debaixo das espécies sacramentais de pão e vinho”⁶⁶. Todos os detentores da idade apropriada, a mesma exigida para a seleção dos padrinhos, eram obrigados a comungarem uma vez por ano, na Páscoa, tempo da ressurreição do Altíssimo⁶⁷.

A despeito de os cristãos obterem a libertação dos pecados no batismo, ao longo da vida, a fraqueza humana os conduzia, repetidamente, às transgressões. Deus, manifestando sua misericórdia, ordenou o sacramento da penitência a fim de que a humanidade recuperasse a graça perdida através da remissão dos pecados. As palavras eram a forma desse sacramento e a matéria o próprio pecado; os ministros eram os sacerdotes possuidores de jurisdição específica, os quais absolviam as faltas mediante as leis da Igreja. A confissão, assim como a eucaristia, era prescrita pela Igreja com periodicidade anual. No entanto, em todas as circunstâncias nas quais houvesse ameaça de morte, das guerras ao parto, homens e mulheres deveriam se confessar prontamente. Sendo assim, em situações de risco de vida, como as navegações que

⁶³ LEBRUN, 2009, op. cit., p. 89.

⁶⁴ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título VI, p. 27.

⁶⁵ Ibid., p. 36.

⁶⁶ Ibid., p. 42.

⁶⁷ Ibid.

deixavam o porto de Lisboa e cruzavam o Atlântico rumo ao Novo Mundo, indivíduos a partir dos sete anos, ou com malícia suficiente para pecarem, confessavam-se e comungavam-se no mínimo dez dias antes da partida⁶⁸.

A partir da obrigatoriedade da confissão, fundamento de Cristo para sua Igreja, a fé se tornava escudo contra todos os enganos⁶⁹. Confessores e penitentes confrontavam-se; os primeiros, se valiam dos mandamentos da Igreja, da lei divina e dos pecados capitais, detinham, pela graça do Espírito Santo, o perdão; os segundos, inquiriam em suas obras e desejos possíveis culpas. O caminho da misericórdia era apresentado ao confidente por meio da penitência, motivada pela necessidade de indulgência. A confissão não abrangia somente os próprios pecados, mas, igualmente, os pecados alheios – cada fiel, portanto, deveria estar em constante vigilância de si e da comunidade. Desse modo, apesar de um ato individual, o confessar-se estava imerso em uma dinâmica coletiva que associava penitentes, delatores e confessores, responsáveis todos pelo bom encaminhamento da sociedade. A confissão, judicial ou sacramental, entendida como discurso da culpa, era testemunho da interiorização de um determinado código, verificado através do genuíno arrependimento e o desejo de salvação⁷⁰.

A comunhão e a confissão eram recomendadas aos enfermos. Os clérigos visitavam e amparavam os agonizantes, instruindo-os a respeito das providências do fim da vida, como a elaboração de testamentos. Na sequência, a quinta consagração tratava-se da extrema unção⁷¹. Esse grupo dos últimos sacramentos será discutido mais adiante, na segunda parte do presente trabalho, na qual teremos ocasião de apurá-lo mais detidamente nos registros das últimas vontades. Por ora, assinalamos que, à semelhança do batismo, os últimos sacramentos dispensavam as admoestações constantes do clero para serem cumpridos⁷². A cristandade exercia esses ritos, pois sabia do peso decisivo que possuíam na economia da salvação. Dando prosseguimento, o sexto sacramento, exclusivo dos eclesiásticos, era o da ordem⁷³, o qual dispunha da hierarquia do ministério do sacerdócio. Todas as consagrações aqui listadas eram reputadas como necessárias pela Igreja, embora “não sejam todas para cada pessoa”. Aqueles que integravam a ordem e seguiam, por conseguinte, o celibato religioso, naturalmente não viviam a graça do sétimo e último sacramento, o matrimônio⁷⁴.

⁶⁸ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título VI, 63.

⁶⁹ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título III, p. 8.

⁷⁰ LIMA, Lana Lage da Gama. Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 69.

⁷¹ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título VI, p. 93.

⁷² LEBRUN, 2009, op. cit., p. 91.

⁷³ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], op. cit., Livro primeiro, título VI, p. 95.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 117.

Os sacramentos colocam em causa duas vocações aparentemente contraditórias presentes no cristianismo, a piedade pessoal e as devoções comunitárias⁷⁵. Apesar de serem cerimoniais pessoais de intimidade com Deus, de modo mais ou menos aparente, a comunidade paroquial participava desses ritos – se não como atores diretos, o faziam como espectadores⁷⁶. Dessa forma, sem embargo das obras possuírem um peso decisivo na salvação, no catolicismo ninguém poderia alcançá-la sozinho. Para a bem-aventurança, alguns intermediários eram necessários, como os sufrágios, o clero e a liturgia⁷⁷. Isso posto, no livro primeiro das Constituições de Lisboa, o matrimônio é assim definido:

E sendo a princípio um contrato com vínculo perpétuo e indissolúvel, pelo qual o homem e a mulher se entregarão um ao outro, o mesmo Cristo Senhor Nosso o levantou com a excelência do sacramento, significando a união entre o mesmo Senhor e sua Igreja. Por onde confere graça nos que dignamente o recebem, e tem outros efeitos e fins, como a companhia dos casados e a ajuda na vida e trabalhos dela, a propagação e multiplicação dos filhos, o remédio contra a concupiscência⁷⁸.

A partilha da mesa e da cama era reservada àqueles que dignamente recebiam a graça do sacramento. Dentre as prerrogativas dos consortes destacamos, sobretudo, a ajuda mútua entre a dupla conjugal – na labuta e na velhice, ambas irremediáveis. Igualmente, a união abrandava o apetite da geração⁷⁹ através da perpetuação de herdeiros e riquezas e, por fim, segundo o que propunha a Igreja, o tálamo conjugal era aliado da abstenção da carne. O matrimônio era o remédio contra a concupiscência e propiciava a continuação da espécie humana por meio da formação de famílias, veículos essenciais da doutrina cristã⁸⁰. Os homens deveriam amar suas mulheres casta e modestamente, sendo essa união representativa daquela que o próprio Cristo possuía com sua Igreja.

Os nubentes configuravam a matéria, a forma e os ministros do dito sacramento, uma vez que “[...] o mútuo consentimento entre ambos e a entrega de que fazem, declarado por palavras finais, é a matéria e a aceitação mútua é a forma. E os próprios contraentes são os

⁷⁵ Cf. LEBRUN, 2009, op. cit.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título XIV, p. 118.

⁷⁹ BRAGA, Isabel D. **A bigamia em Portugal na época moderna: sentir mal do sacramento do matrimônio?** Lisboa: Hugin, 2003. p. 89.

⁸⁰ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], op. cit., Livro primeiro, título XIV. “Onde dois ou três estão congregados em meu nome, ali estou eu no meio deles”. Mateus 18,20. Por diversas vezes neste trabalho, observaremos referências a respeito da necessidade de ensinar os rudimentos cristãos aos membros da família, escravos e criados. Por isso, repetimos que a família, por excelência, era um veículo essencial da doutrina cristã no qual era possível exercer práticas de devoção coletivas. François Lebrun discorre a respeito desse tópico, além da importância da oração em família. Cf. LEBRUN, op. cit.

ministros”⁸¹. O primeiro decreto do título do matrimônio diz respeito aos esponsais de futuro, sinalizando um esforço no sentido da difusão das novas normas conciliares. Se, em um primeiro momento, de acordo com as leis do reino luso, a promessa de casamento e, em seguida, a cópula carnal eram suficientes para a consolidação do matrimônio, após o Concílio, essas uniões estavam anuladas e somente seriam válidos os casamentos celebrados na forma tridentina – na Igreja, diante do pároco e duas ou três testemunhas.

O rito foi inserido na disciplina que a Igreja vislumbrava para seus fiéis, por isso era necessário extirpar as práticas antes tidas como costumeiras e alertar à cristandade a respeito do risco que incorriam na vivência pagã, ou seja, sem a adequada celebração litúrgica. Nesse sentido, um princípio básico foi elencado em defesa da monogamia: uma vez celebrados os primeiros esponsais com uma mulher, ou homem, estava proibido realizar segundos ou terceiros com outros indivíduos. “Ordenou e mandou o mesmo Concílio, em virtude da Santa obediência”⁸², as penas para tal delito, as quais variavam de acordo com as circunstâncias de culpa e qualidade dos envolvidos. Como agravante, quando houvesse cópula ou coabitação com os segundos ou mais esposos, os transgressores recebiam libelo acusatório e eram condenados em penas pecuniárias ou degredo⁸³.

A título de esclarecimento, vale ressaltar que os esponsais eram um cerimonial doméstico que traduzia a promessa de união – salvo os anacronismos, uma espécie de noivado que antecedia o casamento. Na descrição minuciosa da nova norma, dos pontos mais elementares aos mais complexos, o matrimônio se tornava braço direito do projeto pastoral de moralização das sociedades católicas. A promessa de casamento realizada na presença do pároco não autorizava que os consortes se deitassem como casados. As Constituições proibiram que os clérigos comparecessem em esponsais de futuro, dessa maneira, a presença do sacerdote deveria ocorrer exclusivamente no prédio da Igreja, local onde era celebrado o sacramento e os consortes recebiam a benção do pároco. A partir daí, os nubentes estavam aptos para a consumação do matrimônio, realizada no leito conjugal.

Resta, portanto, esclarecer o que era exigido para a consolidação do verdadeiro sacramento. De início, foram citados o consentimento e a vontade mútua dos nubentes em celebrar sua união, “sem constrangimento algum, sem coação ou medo tão grave que com ele consumam as pessoas de igual condição a fazer coisas de muito momento contra sua vontade”⁸⁴.

⁸¹ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título XIV, p. 118.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid., p. 119.

⁸⁴ Ibid., p. 121.

Em seguida, estabelecia-se a idade mínima de doze anos para mulheres, catorze para os rapazes, “[...] salvo se antes tiverem discricção e disposição bastante que supra a falta dos anos o que não se resolverá sem parecer e licença nossa, por escrito [...]”⁸⁵.

A disposição necessária para suprir a insuficiência de idade certamente se referia à capacidade de consumir a união, fazer e gerar filhos, competência que seria devidamente analisada pelo poder eclesiástico. Quanto aos anos de vida apropriados para o casamento, o pároco os comprovava através de registros que assinalassem a idade: o livro de batizados e a certidão de nascimento. Os impedimentos eram igualmente verificados – se algum dos consortes era prometido a um terceiro, se havia realizado voto de castidade, ou, ainda, se ambos tivessem entre si algum vínculo de afinidade, parentesco espiritual ou consanguíneo.

Reunidas as perfeitas circunstâncias, atestadas por meio das documentações e do público conhecimento que se tinha de tais matérias, por fim, se o casal possuísse a devida lucidez e o discernimento necessários, havendo consentimento paterno, o processo matrimonial dava continuidade para a etapa das denúncias a serem realizadas em três domingos consecutivos ou dias santos. O procedimento, repetido em um trio de ocasiões, era principiado através da proclamação das seguintes palavras pelo sacerdote: “Quer casar N. filho de N. e naturais de tal terra, moradores em tal parte, e em tal freguesia, e N. filha de N. e N, naturais de tal terra, moradores em tal parte, e em tal freguesia”⁸⁶.

Além das condições prévias, por si só sistemáticas, as denúncias constituíam um processo pormenorizado que envolvia os pretendentes ao casamento e a comunidade na qual estavam inseridos, requerida tal como segue: “Se alguém souber que há algum impedimento, pelo qual não possa haver efeito o matrimônio, mando-lhe em virtude da obediência e sob pena de excomunhão maior, o diga e descubra, durando o tempo das denúncias, ou enquanto os contraentes se não receberem [...]”⁸⁷. As denúncias pretendiam convocar toda a sociedade para a existência de possíveis irregularidades na união. Por conseguinte, para além de uma operação que visava o casamento em vias de ser realizado, as denúncias reforçavam nos fiéis as normas conciliares e difundiam o matrimônio tridentino.

O recurso poderia se tornar mais complexo caso os nubentes fossem viúvos ou naturais de outras freguesias. Na primeira situação, seriam declarados nas denúncias “os nomes da mulher ou marido defuntos com quem foram casados e de seus pais e mães, lugares e freguesias

⁸⁵ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título XIV, p. 118.

⁸⁶ Ibid., p. 122.

⁸⁷ Ibid.

onde eram naturais e moradores”⁸⁸. Assim, o poder eclesiástico se mantinha atento às eventuais infrações que pudessem resultar em bigamias. De mesmo modo, o grande ermo entre as vilas dificultava a comunicação e ocasionava o desconhecimento acerca da condição e da pública fama que os sujeitos possuíam em seu lugar de origem. Por conta disso, o documento alertava: “[...] sendo as pessoas que querem se casar de diferentes freguesias desse arcebispado, ou sendo naturais de uma e residentes e moradores em outra por espaço de mais de seis meses, em todas se farão as denúncias”⁸⁹. Dessa forma, o trâmite deveria ser realizado em todas as localidades a fim de averiguar a presença de impedimentos.

Dando continuidade, ainda que os sujeitos fossem naturais daquela freguesia, porém, tivessem residido em outros lugares por mais de três meses, além “de haverem de fazer as denúncias nas paróquias dos lugares onde residiram, trarão as certidões pelas quais conste do tempo que em cada um dos ditos lugares estiveram e quando se ausentarão deles”⁹⁰. Esses documentos incluíam não somente as devidas assertivas, mas também, “os sinais de suas pessoas”⁹¹, ou seja, a descrição das características físicas dos indivíduos. A intransigência do processo matrimonial era ressaltada; a respeito das certificações, “não bastará que sejam passadas pelos párocos, senão os ordinários dos ditos lugares e serão apresentadas ao provisor dos casamentos. E sem licença e despacho seu, não se serão admitidas pelos párocos que devem assistir ao matrimônio”⁹². Quando os nubentes pretendiam se casar em outras bandas e requeriam licenças desse Arcebispado, da mesma forma, eram exigidos nas denúncias “os nomes e sobrenomes dos contraentes e de seus pais e mães, e as terras de onde são naturais e moradores e os sinais do corpo, rosto e idade”⁹³.

Em suma, os que almejassem se casar em um arcebispado que não fosse o de sua origem e mesmo aqueles que eram naturais de determinado arcebispado, mas haviam se ausentado por algum espaço de tempo, além de serem obrigados a realizarem denúncias em todos os respectivos lugares por onde passaram, deveriam apresentar certidões que comprovassem o tempo de estadia em cada uma das bandas em que estiveram, do momento de sua chegada até a partida. Nessas declarações, somada aos comprovativos descritos, era necessária a caracterização física desses sujeitos. Toda essa documentação deveria passar pelas mãos do pároco, do ordinário e, em seguida, do provisor de casamentos. Uma vez concluído o processo,

⁸⁸ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título XIV, p. 122

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.

os consortes estavam habilitados ao casamento, porém, havia uma ressalva: caso o recebimento da dupla conjugal tardasse mais de dois meses, mesmo que já denunciados, os contraentes não seriam admitidos em face da Igreja sem antes recomeçarem todo o processo em tempo hábil.

Se os três domingos fossem bem-sucedidos, na ausência de impedimentos, estava então autorizada a cerimônia. Notamos a importância do ritual cerimonial mediante o uso da pluvial, sobrepeliz e estola, vestimentas imprescindíveis nas principais tradições litúrgicas do cristianismo. E cabe destacar o momento do recebimento das bênçãos agraciadas pelo pároco, a partir da intercessão do Espírito Santo, diretamente aos contraentes.

Na igreja paroquial, na presença das testemunhas, mediante a ausência de impedimentos, a comunidade era inquerida uma última vez a respeito do conhecimento de alguma informação que pudesse invalidar a união. No caso negativo, o pároco

[...] lendo o que ordena no Ritual dos sacramentos para a celebração dele, perguntará a ambos os noivos se querem casar de suas livres vontades, perguntando primeiro ao homem e depois à mulher, e respondendo ambos que sim lhes mandará juntar as mãos direitas umas com outras e cobrirás ambas com a estola na forma que ordena o mesmo Ritual, fará que digam com o mesmo pároco as palavras, com que e costumam explicar e declarar os consentimentos, começando primeiro a mulher na forma seguinte:

Eu N. recebo a vós N. por meu marido, como manda a Santa Madre Igreja de Roma.

E logo dirá o homem

Eu N. recebo a vós por minha mulher, como manda a Santa Madre Igreja de Roma⁹⁴.

⁹⁴ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título XIV, p. 125.

2. A união dos corpos

E estavam, enfim, casados. Insistimos, até o momento, na descrição do moroso processo matrimonial e me justifico: o fiz a fim de demonstrar que o casamento moderno nada possuía de espontâneo. Longe de um ato desprezioso, conduzido apenas pelo desejo de unir duas vontades já enlaçadas pela afeição, o matrimônio traduzia um contrato, perpétuo e indissolúvel. Um acordo que vinculava interesses caríssimos à Igreja Católica, à sexualidade e à formação de famílias. Quando a prática sexual se tornou passível de regramentos, inserida nos ditames da Igreja, erigiu-se, com ela, a família legítima. Por um lado, o casamento sacramentado revelava seu aspecto público – que chamava toda a comunidade a segui-lo como ideal, bem como examiná-lo em seus possíveis impedimentos – e, por outro lado, um prisma ainda mais impenetrável do que o privado – o secreto⁹⁵. A sexualidade orientada pelo sexto mandamento, que versava sobre a castidade, mantinha-se taciturna, como se não existisse⁹⁶.

Homens e mulheres, quando alocados no interior de famílias, representavam para a Igreja a oportunidade de controle. Da paróquia ao interior dos fogos, o poder eclesiástico orientava as condutas e vigiava a cristandade na figura de pais, mães e filhos. A família constituía um “lugar privilegiado da vida cristã”⁹⁷, assim, era possível educar a cristandade por meio da atribuição certa dos papéis conferidos a cada um de seus membros⁹⁸.

O casamento correspondeu, igualmente, aos interesses da Coroa, que, durante o período moderno, não tinha nenhuma correspondência com uma dimensão não religiosa de governo ou da própria sociedade⁹⁹. O sacramento propiciava o estabelecimento de laços que, para além de vínculos afetivos, envolviam a propriedade e a ocupação profissional. O homem, como pai, possuía um bem maior a zelar – sua família – portanto, se tornava mais adepto à conservação da ordem existente. Esta, conforme atestava o precedente, garantia o sucesso da linhagem e a prosperidade dos filhos. A existência de dependentes acentuava o compromisso de manterem e prosperarem seu modo de vida, sendo assim, naturalmente, aspiravam a manutenção de sua propriedade e valorizavam a preservação de seu território. Em suma, esses homens tornavam-

⁹⁵ ARIÉS, Philippe; BÉJIN, André (org.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 160.

⁹⁶ CAMPOS, 2003, op. cit., p. 363-402.

⁹⁷ VAINFAS, 1989, op. cit., p. 24.

⁹⁸ Cf. Dossiê História da Família: o estado da questão. **Espaço Plural**, Paraná, ano XVII, n. 35, 2º semestre 2016. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/espacoplural/issue/view/937/5>. Acesso em: ago. 2022.

⁹⁹ MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um Império: Portugal e seu mundo**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. O autor analisa a relação estabelecida entre a fé católica e a expansão ultramarina. Ele assevera que a vocação imperial portuguesa esteve amparada pela sua missão providencial de evangelização dos gentios. Isto é, a ampliação do Império levou consigo a ampliação dos domínios do Cristo através da doutrinação de vastos contingentes humanos.

se mais propensos à estabilidade¹⁰⁰. Ao contrário do indivíduo desprendido, que age de modo indiferente, displicente em relação à inalteração dos arranjos sociais, aquele que tem algo a perder, hesita, desconfia e teme oscilações da ordem que assegura o bem-estar de si próprio e dos seus.

As Constituições lisboetas, nessa direção, advertiam a respeito da importância de “ensinar aos de sua família, criados, filhos e especialmente escravos, o Credo, Pai Nosso, Ave Maria e artigos da fé e os mandamentos da lei de Deus e os da Santa Madre Igreja”¹⁰¹. Os cativos, equiparados aos menores na sua ignorância, possuíam a necessidade das crianças de serem tuteladas conforme a doutrina¹⁰². Na unidade doméstica, homem e mulher consagravam os encargos a eles atribuídos pelo sétimo sacramento. Aos pais era reservado o primeiro contato com os pequenos que, quando educados cristãmente, proporcionavam a extensão e fortalecimento do rebanho de fiéis.

Nesse sentido, as populações femininas designadas pelo seu recato ao interior das casas, instruídas a exercerem os papéis de esposa e, sem tardar, de mãe, recebiam a grandiosa incumbência da educação inicial dos filhos. Não obstante a reclusão das mulheres no interior dos fogos, distante das janelas e portas, recolhidas dos olhares, o governo doméstico guardou às populações femininas um dever substancial na difusão dos valores e da moral cristã. À vista disso, é possível compreender com maior acuidade o insistente elogio ao arquétipo das boas mulheres, tão essencial à Igreja como um modelo responsável pela disseminação da norma tridentina. Na empresa do lar, as esposas detinham seu pequeno governo¹⁰³ e foram consideradas peças fundamentais na consecução da reforma católica no Ultramar.

Podemos imaginar, ainda, que o matrimônio, diante de tantas exigências envoltas na sua celebração, não era facilmente acessível a todos aqueles que o pretendiam. Um longo caminho se sucedia entre o desejo de se desposar e o casamento à porta da Igreja, percurso conduzido por inúmeros obstáculos colocados pela burocracia do processo matrimonial¹⁰⁴. Tudo leva a

¹⁰⁰ Segundo a historiadora Laura de Mello e Souza, “aparecia uma ideia que, posteriormente, alcançaria grande voga entre os nossos dirigentes coloniais: a de que a falta de base familiar interfere funestamente no rendimento do trabalho. Assim urgia normalizar a população através do casamento não apenas para melhor governá-la, como também para mais proveito se extrair dela”. SOUZA, Laura de Mello e. **Os desclassificados do ouro**. Rio de Janeiro: Graal, 1986a. p. 114.

¹⁰¹ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título III, p. 9.

¹⁰² Sobre isso, conferir: FERREIRA, Ricardo Alexandre; FRANÇA, Jean Marcel de Carvalho. **Étiopo resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado** por Manuel Ribeiro Rocha. Edição crítica. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

¹⁰³ PRIORE, 1993, op. cit., p. 41.

¹⁰⁴ Ver: FARIA, 1998, op. cit., p. 58.

crer que o “viver em colônias”¹⁰⁵ avivou as dificuldades já conhecidas por aqueles que aspiravam o casamento.

No Seiscentos, São Paulo contava com paragens ainda desconhecidas e com fronteiras não completamente demarcadas. Nessas extensões vagas, os paulistas abriam caminhos que uniam diferentes localidades, acessos que testemunhavam o ir e vir de homens habituados com a itinerância¹⁰⁶. Ora interessados pelo apresamento de indígenas, ora dedicados à empreitada do ouro, esses sujeitos procuravam dar cabo à falta de recursos se aventurando mato adentro. Por entre essas bandas, homens se ajuntavam com mulheres com quem, talvez, pretendessem casar-se. No entanto, rastrear o paradeiro de certidões de batismo, possivelmente perdidas nas paróquias ou deterioradas pelo tempo, documentos que comprovassem a estadia em cada lugar por onde passaram e demais licenças, ou ainda, recorrer às testemunhas, tudo isso parecia avesso a um mundo caracterizado pela frequente mobilidade.

Da mesma forma, a obtenção de todos os comprovantes exigia gastos financeiros, além do ânimo pessoal e da disposição de tempo necessários para o enfrentamento dos morosos trâmites. Essa situação criava, inevitavelmente, um paradoxo – apesar do esforço eclesiástico na difusão do matrimônio, além do imperativo do povoamento que se fazia emergente na América Portuguesa, a cautela institucional por trás do sétimo sacramento resultou na sua restrição a um determinado grupo, afastando as populações desvalidas da união legitimada pela Igreja¹⁰⁷.

Ainda assim, diante desses impasses, havia aqueles que se apresentavam para o cumprimento do rigoroso processo matrimonial. Um círculo limitado¹⁰⁸ de indivíduos possuidores de recursos para a celebração de um vínculo que colocava em questão a união de prósperas famílias e garantia a sucessão do nome, da posição e mesmo dos patrimônios sob seus cuidados. Pessoas, em sua maioria, detentoras de maior estabilidade em seu modo de vida, desfrutavam da distinção e prestígio social e, portanto, compunham o mercado matrimonial paulista. A eles, o casamento perpetuava condições favoráveis e prometia ascensão social mediante as uniões felizes na escolha do cônjuge. O alinhamento das heranças e a junção dos

¹⁰⁵ VILHENA, Luiz dos Santos (1744-1814). **Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasília** [1802]. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1921.

¹⁰⁶ MARANHO, Milena Fernandes. ‘Saibam quantos este testamento virem...’. Reflexões sobre relacionamentos interpessoais em Piratininga. In: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Cláudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (org.). **Últimas vontades**: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XII e XVIII). Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

¹⁰⁷ FIGUEIREDO, Luciano Raposo. **Barrocas famílias**: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII. São Paulo: HUCITEC, 1997a. p. 37.

¹⁰⁸ SAMARA, 1989, op. cit., p. 125.

sobrenomes, portadores da marca da nobreza¹⁰⁹, eram imprescindíveis em uma sociedade cujo nascimento era determinante na manutenção de lugares sociais. Isto posto, ponderamos que o matrimônio, além de seu braço divino, detinha grande importância temporal.

Signos da América Portuguesa, além de seu sentido comercial e escravista, foram os valores e práticas do Antigo Regime¹¹⁰. Tratamos de uma visão corporativa da sociedade, na qual uma sucessão de obrigações era acordada: de um lado, os serviços prestados à Coroa e, de outro lado, o reconhecimento régio através de direitos, privilégios, cargos, terras e ofícios¹¹¹. A colonização do Novo Mundo ampliou a chamada economia de mercês¹¹². Nos trópicos, sujeitos sem grande elevação de qualidade serviam à monarquia: homens ocupantes de cargos civis e militares, ou ainda, senhores de engenho e sertanistas que, à custa de seu sangue, lutaram pela defesa do território luso-americano. Pela sua participação na conquista, restauração e governação das capitânicas, indivíduos de origem diversa consideravam-se pertencentes à nobreza da terra.

Os “principais”, como se autodenominavam, eram o produto racial do ajuntamento de portugueses com indígenas, possuidores de fortuna familiar e cabedais significativos. Esses, por vezes, recebiam títulos honoríficos que certificavam juridicamente a condição de nobre. Mas nem sempre. Mesmo sem passarem pelo processo de nobilitação, sua riqueza os permitiu viverem sob a lei da nobreza¹¹³, isto é, por meio do vasto patrimônio, comungavam a distinção

¹⁰⁹ Ver: BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Conquistas, mercês e poder local: a nobreza da terra na América Portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. **Revista Almanack Brasileiro**, São Paulo, n. 2, 2005; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Ser nobre na colônia**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

¹¹⁰ Pensamos no Brasil-colônia como parte do Império Ultramarino Português. No além-mar, a ideia de “conquista” reforçou as hierarquias conhecidas pela Península, que transmutou seus mecanismos administrativos para o novo território. Logo, os dispositivos de ascensão social eram baseados em uma economia de privilégios na qual a concessão de cargos e mercês aproximava os colonos do ideal de nobreza, intensificando, por consequência, os laços de sujeição e os vínculos de pertencimento. Na nomeação de governadores e ouvidores; na criação de capitânicas hereditárias; na eleição de donatários e no reconhecimento dos colonizadores do território residia a principal estratégia de administração da Coroa nos domínios ultramarinos. Tais concessões geravam “uma cadeia de poder e redes de hierarquia que se estendiam desde o Reino, dinamizando ainda mais a progressiva ampliação dos interesses metropolitanos ao mesmo tempo que estabelecia vínculos estratégicos com os vassallos no ultramar”, criando, dessa maneira, relações de soberania. Em períodos de instabilidade política, como a União Ibérica, o sentimento de vassalagem que unia os colonos como súditos portugueses foi posto à prova. Mais tarde, na Restauração, urgia a necessidade da manutenção e fortalecimento dessa soberania. GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Poder político e administração do complexo atlântico português (1645-1808). In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (org.). **O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 288.

¹¹¹ Cf. BICALHO, 2005, op. cit.; SILVA, 2005, op. cit.; FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (org.). **O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

¹¹² OLIVAL, Fernanda. **As ordens militares e o Estado Moderno**. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar Editora, 2001. p. 15-38.

¹¹³ Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva, “um dos temas preferidos da historiografia do Brasil é a relação entre riqueza e poder, convencendo-se chamar ‘nobreza da terra’ aqueles que, por oposição ao grupo mercantil, assentavam nas sesmarias recebidas, destinadas a engenhos ou fazendas de criação, e no número de escravos

em seu modo de vida e a perpetuavam através da aliança entre seus pares, viabilizada pelo matrimônio.

Dessa forma, foram recorrentes os casamentos consanguíneos que vinculavam parentes distantes. A exiguidade de pretendentes não oferecia candidatos à altura das expectativas de determinadas famílias, acudidas pelas uniões dentro de seu próprio parentesco, valendo-se dos pedidos de dispensa papal. Esses enlaces eram apanágio de uma elite que pretendia a formação de um núcleo favorecedor da manutenção de seus privilégios enquanto grupo social¹¹⁴. Em contrapartida, os sujeitos menos abastados careciam de pretensões a respeito de seu escasso patrimônio e não viam tanta utilidade no sétimo sacramento, ao menos não nos mesmos termos das opulentas famílias.

Nesse sentido, o casamento estava articulado à exigência do povoamento, uma vez que contribuía com o crescimento populacional natural, “apacava a concupiscência civil”¹¹⁵ e assegurava o acerto de determinadas permanências garantidoras da estabilidade para o território ultramarino em formação. Os consórcios aliavam indivíduos de alta estirpe e multiplicavam a incipiente elite social da América Portuguesa – gente embranquecida, de ascendência lusa, detentora de cargos públicos – que reforçava a distinção entre uns e outros, característica fundamental em uma sociedade desigual, escravista, na qual a hierarquização era crivo fundamental¹¹⁶. Logo, a formação da família legal, projeto igualmente racial, se viu acometido pelas uniões ilegítimas entre brancos e não brancos que legavam à sociedade indivíduos mestiços, abstraídos do mundo do trabalho, personagens perturbadores do andamento da colonização e do ideal de pureza racial. À vista disso, as manumissões que acompanharam os bastardos aturdiram as definições entre indivíduos livres e escravos, brancos e negros.

As já mencionadas Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa previam que tanto indivíduos livres, quanto escravos, deveriam fazer uso do sacramento do matrimônio, bem

possuídos os esteios de seu prestígio social. A minha perspectiva será diferente, na medida em que nobreza e fortuna nem sempre se conjugaram no Brasil colonial, muito embora a riqueza de alguns indivíduos lhes tenha permitido o ‘tratamento’ nobre, ou seja, vários viveram à lei da nobreza. Mas, se eles efetivamente foram nobres, de acordo com o código honorífico da época, é porque conseguiram formalizar as honras por meios vários: foros de fidalgo da Casa Real, hábitos das ordens militares, instituições de morgados [...] ocupação dos cargos camarários ou dos postos da oficialidade das ordenanças. O tratamento nobre só por si não chegava para fazer um nobre; era preciso algo mais, um enquadramento nas graças honoríficas existentes”. SILVA, op. cit., p. 132. Genealogistas paulistas, como Pedro Taques, direcionaram grande ímpeto à tentativa de reavivar a sociedade paulista seiscentista com requintes de nobreza ao descreverem as opulentas moradas de grandes famílias habitantes da São Paulo colonial. De certo, essa pujança, incomum à época, dava mostras do tratamento nobre. Conferir: LEME, Pedro Taques de Almeida Paes (1714-1777). **Nobiliarchia paulistana histórica e genealógica**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976.

¹¹⁴ SAMARA, 1989, op. cit., p. 91.

¹¹⁵ FIGUEIREDO, 1997a, op. cit., p. 26.

¹¹⁶ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1979. p. 209-224.

como de “outros meios necessários para sua salvação”¹¹⁷. Cativos deveriam ser batizados e, como cristãos, eram aconselhados pela Igreja a viverem a graça das demais comunhões. No entanto, do mesmo modo que a libertação proposta pelo batismo não os livrava da condição que lhes era imposta pelo cativo, o matrimônio não os isentava do domínio ao qual estavam submetidos: o compromisso com a servidão sobrepunha obrigações maritais. Mesmo assim, a Igreja insistia para que os senhores não impedissem seus cativos de se casarem, “nem com ameaças nem com ruim tratamento”¹¹⁸, e, depois de casados, não separassem marido e mulher vendendo-os como se solteiros fossem. Caso os proprietários persistissem em dificultar a união, a lei lembrava que arcavam “sobre suas consciências os pecados que seus escravos cometerem por esse respeito e ocasião”¹¹⁹.

O índice de casamentos entre escravos variou de acordo com o estoque matrimonial disponível entre os cativos ¹²⁰. Essa disponibilidade, por sua vez, dependeu do tamanho das posses de cativos disponíveis nas propriedades dos senhores e da razão de masculinidade que, quando positiva, ocasionava a desproporção entre os sexos e, conseqüentemente, gerava um leque maior de possíveis parceiros masculinos. Tal discussão, contudo, é mais adequada ao período que se inicia em meados do século XVIII, pois no Seiscentos a capitania paulista contava predominantemente com senhores de poucos escravos e com a presença intensa de cativos indígenas. Somente a partir do século XIX a expansão da escravaria na região, muito em razão da economia cafeeira do Vale do Paraíba, resultou na necessidade de escravos importados diretamente da África e não apenas oriundos de outras partes do Brasil, como os que para São Paulo foram levados de Minas Gerais, do Rio de Janeiro, dentre outras partes. Nas maiores propriedades, onde esses africanos eram destinados às lavouras de exportação, havia maior razão de masculinidade e, ao contrário do que poderíamos imaginar, a desproporção entre os sexos resultou em maiores incidências de matrimônio entre os escravos¹²¹. No entanto, o

¹¹⁷ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título XIV, p. 137.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid. Argumentações semelhantes estavam presentes na obra de Manuel Ribeiro Rocha. Era o ano de 1758 quando o padre lisboeta discorreu acerca da importância da instrução do “etíope”, os critérios para castigá-lo e demais orientações que sinalizam a influência de concepções seiscentistas no que diz respeito ao tratamento cristão dos cativos, mesmo cerca de um século mais tarde. Cf. FERREIRA; FRANÇA, 2017, op. cit. Outro título que aborda a relação entre senhores e escravos e o tratamento dispensado aos cativos é VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. **Pano, pau, pão**. Escravos no Brasil colonial. São Paulo: Editora UNIFESP, 2019a.

¹²⁰ Referimo-nos à disponibilidade de parceiros dentro de uma mesma propriedade, por exemplo.

¹²¹ “Embora pudéssemos esperar que o aumento da proporção de escravos homens relacionado ao tamanho maior do plantel tivesse um impacto inverso sobre a proporção de casamentos, ocorreu exatamente o oposto. Assim, entre os adultos (ou seja, os cativos de 15 anos ou mais), a percentagem de casados foi maior quanto maior o tamanho do plantel a que pertenciam. Esse resultado paradoxal é encontrado em todas as cinco regiões da capitania. Em 1829, por exemplo, no segmento dos proprietários com cinco escravos ou menos, apenas 17% dos adultos eram casados ou viúvos. No tamanho seguinte de plantel (de seis a dez cativos), a percentagem aumentou para 27%, e nos plantéis de maior porte os cativos casados e viúvos compuseram mais de um terço do total dos

casamento não influenciou, de maneira total, nas taxas de fecundidade da população cativa, visto que muitos dos nascimentos eram frutos de amancebamentos¹²². É importante ressaltar que se a população livre menos abastada sofria com a burocracia matrimonial, essas mesmas dificuldades eram estendidas aos escravos, senão diretamente a eles, sem dúvida aos seus senhores, impelidos a constantemente pesarem entre ir para o inferno por consentir em amancebamentos ou por separar casais de cativos unidos pelo sacramento da Igreja.

Não obstante, ainda que cativos pudessem “validamente se casar, não somente uns com outros, mas com outras pessoas livres”¹²³, na América Portuguesa, dificilmente ocorreram matrimônios que vincularam os elos opostos da corrente racial¹²⁴, indivíduos brancos e não brancos – fossem eles escravos, livres ou libertos. Duas instituições substanciais para o desenvolvimento do “antigo regime nos trópicos”¹²⁵, a escravidão e a família, por vezes, cruzaram-se, mas a tendência foi de manutenção dos casais de origens comuns quando do casamento formal e da falta de critérios nessa direção em uniões esporádicas ou não legalizadas¹²⁶. Logo, é correto afirmar que o escravismo marcou a formação da família em seu tipo ideal, no entanto, o influxo do cativo na constituição familiar teve outro resultado além de casamentos interracialis¹²⁷, como poderia se supor. Apesar da ausência de impedimentos legais para essas uniões, tais enlaces foram desaconselhados e raramente constatados por historiadores em seus registros. Todavia, é conhecida pela historiografia a presença invariável

escravos adultos. [...] Esse padrão foi confirmado em outros estudos da população escrava e, como mencionamos, é explicado pela maior oportunidade de encontrar um parceiro compatível nos plantéis maiores. Nos plantéis pequenos é difícil encontrar um parceiro compatível”. LUNA; KLEIN, 2005, op. cit., p. 188.

¹²² Ao estudarem a população escrava de São Paulo entre meados do século XVIII e meados do XIX, Luna e Klein afirmam: “Todos os estudos anteriores sobre a província evidenciaram a parcela significativa de casamentos de escravos. Também encontramos em nossos dados censitários os mesmos resultados incomuns de taxas relativamente altas de casamentos legais entre os escravos, e com uma surpreendente consistência no espaço e no tempo. O nível elevado de matrimônios legais de escravos destaca a população cativa de São Paulo como a mais incomum de todas as populações escravas numerosas já registradas, não só no Brasil, mas nas Américas, no acesso e recurso ao matrimônio legal.” No entanto, há um ponto paradoxal assinalado pelos historiadores. Por um lado, antes da chegada dos africanos em São Paulo, embora fosse baixa a percentagem de cativos casados, os escravos detinham um crescimento natural estável, ou seja, havia um número regular e crescente de nascimentos de filhos de escravos. Por outro lado, a presença acentuada de africanos, em sua maioria homens mais velhos, aumentou a razão de masculinidade e, conseqüentemente, a ocorrência de casamentos entre cativos, porém, o desequilíbrio demográfico em relação à idade e ao sexo, junto do aumento das concessões de alforrias, implicaram no crescimento natural negativo entre os cativos. Isso significa que, nas palavras dos autores, “a continuidade da expansão da população escrava nesse período, como mencionamos, deveu-se quase exclusivamente à chegada de escravos trazidos de fora da província.” Em outros termos, o crescimento da população cativa não se deu em razão dos nascimentos de filhos de escravos, mas sim, em virtude da importação da escravaria africana. Portanto, apesar dos significativos índices de casamento entre escravos, houve um crescimento natural negativo entre os cativos. LUNA; KLEIN, 2005, op. cit., p. 170-193.

¹²³ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título XIV, p. 137.

¹²⁴ CAMPOS, 2003, op. cit., p.123.

¹²⁵ Cf. FRAGOSO; BICALHO; GOUVÊA, 2001, op. cit.

¹²⁶ GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Casamentos mistos: liberdade e escravidão em São Paulo colonial**. São Paulo: Annablume, 2010.

¹²⁷ CAMPOS, op. cit., p. 123.

de mestiços durante todo o período colonial¹²⁸. Se esses descendentes, definidos pela sua miscigenação, não foram oriundos de uniões sacramentadas, podemos concluir, como nos demonstram inúmeros relatos testamentais, que foram inevitáveis desfechos, consequências vivas de relações carnis, ocorridas nas mais diversas formas, cujo denominador comum foi a ilegitimidade¹²⁹.

Corolário do matrimônio, a família legal traduzia o compromisso com a manutenção de valores reafirmados ao longo do tempo. Na colônia lusa da América, através da criação e recriação de certos arranjos sociais, predominavam tradições que certificavam a relação entre colônia e metrópole e confirmavam, sobretudo, o ideal de pureza racial. Os casamentos congregavam a elite embranquecida que, como família, cultivava em seu seio os valores cristãos, conferindo ao recôndito doméstico a interiorização de preceitos diretamente alinhados ao processo colonizador. Em uma sociedade escravista, a união desses grupos era favorável à preservação da etnia que se desejava branca, asseguradora da distinção social demarcada pela raça e o acesso à liberdade. À margem, indivíduos não brancos dificilmente alcançavam a união sacramentada, “empurrados para as fimbrias do sistema que os criava e os deixava sem espaço próprio”¹³⁰. Na ilicitude arranjavam suas vidas e legavam à sociedade a bastardia tingida pela cor.

Entre a indefinição do povo europeu e africano, situavam-se os colonos portugueses. À sombra das árvores de copas volumosas, procuravam descanso às suas cabeças, moídas pelo sol abrasador dos trópicos. Assolados pelo ar quente e oleoso que, de acordo com Gilberto Freyre, derretia a rigidez moral e evocava a sua plasticidade nos costumes, a “singular predisposição”¹³¹ dos lusos se deparava com o ambiente perfeito. Esse, não somente instigado por caracteres climáticos, mas, antes disso, pelo arranjo sociocultural presente na América Portuguesa. O que garantiu o sucesso colonizador empreendido por uma gente rala, de baixo contingente populacional, consternada pelas epidemias da fome e da guerra, devastadoras da Península Ibérica no medievo? Essa é a pergunta inquerida pelo sociólogo pernambucano – segundo ele, foi na sua miscibilidade cultural que os portugueses teriam encontrado seu triunfo. Nas índias nuas, de olhos agateados e cabelos longos, banhando-se nas águas doces brasileiras,

¹²⁸ Considerado o pioneiro no estudo da família patriarcal no Brasil, Gilberto Freyre lançou mão da mestiçagem como elemento aglutinador da singularidade brasileira. Cf. FREYRE, Gilberto. **Casa grande & Senzala: formação brasileira sob o regime da economia patriarcal** [1933]. 48a. ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

¹²⁹ Conferir, dentre outros: PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVII: estratégias de resistência através dos testamentos**. 3a. ed. São Paulo: Annablume, 2009; RUSSELL-WOOD, Anthony John R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

¹³⁰ SOUZA, 1986a, op. cit., p. 106.

¹³¹ FREYRE, 2003, op. cit., p. 66.

os lusitanos identificaram a figura da mourisca, outrora desejada pelos ibéricos. Algum tempo mais tarde, a volúpia atinara a mesma satisfação nas negras que davam o seio às crianças brancas¹³². Na periferia do matrimônio, as raças foram incorporadas no fulcro das famílias através da mestiçagem, favorecedora do sucesso português no ultramar e, considerada pelo autor o elemento aglutinador da unicidade brasileira. No elogio ao intercuro sexual entre brancos e não brancos, signo da suposta adaptabilidade lusitana, muito embora o estudioso tenha lançado mão da influência decisiva de indígenas e africanos na família colonial brasileira, Freyre adoçou um passado de exploração racial e sexual¹³³. Negros, da terra ou da Guiné, comungaram uma existência “dura, brutal e curta”¹³⁴. O excesso de trabalho, a fome, a sede e os castigos físicos não foram mitigados pelo sangue mestiço que corria na veia dos colonizadores.

Tivemos já a ocasião de chamar atenção para a legislação matrimonial, proveniente das orientações tridentinas.¹³⁵ No entanto, urge ressaltar a herança fundamental da qual bebeu esse

¹³² “Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora. A miscibilidade, mais do que a mobilidade, foi o processo pelo qual os portugueses compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para a colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas. Para tal processo preparara-os a íntima convivência, o intercuro social e sexual com raças de cor, invasoras ou vizinhas da Península, uma delas, a de fé maometana. [...] Uma circunstância significativa resta-nos destacar na formação brasileira: a de não se ter processado no puro sentido da europeização. Em vez de dura e seca, rangendo do esforço de adaptar-se a condições inteiramente estranhas, a cultura europeia se pôs em contato com a indígena, amaciada pelo óleo da mediação africana”. FREYRE, 2003, op. cit., p 115.

¹³³ As relações raciais, menos harmônicas do que poderíamos supor a partir da leitura de *Casa-Grande e Senzala*, foram objeto de estudo de Charles Boxer, que, em uma interlocução direta com Gilberto Freyre, alavancou um embate historiográfico no qual o historiador britânico, crente da discriminação social e legal acometedoras das gentes de sangue negro, procurava evidenciar a latente tensão racial no império colonial português. À vista disso, o especialista em historiografia, Alberto Luiz Schneider, explica: “O historiador britânico, grande conhecedor dos cronistas da Era Moderna, enfocou aspectos institucionais, mentais e ideológicos dos agentes históricos, em geral letrados portugueses que atuavam no Império e nas colônias, enquanto Freyre, permeado por uma perspectiva antropológica, priorizou o cotidiano e a sociabilidade, a sexualidade e as afetividades, o que explica parte dessa diferença. O próprio conceito de ‘raça’ e o sentido de sua apreensão são distintos nos dois autores. Freyre é herdeiro das agendas intelectuais da primeira metade do século XIX, onde o estigma biologizante da raça ainda era mote de intenso debate. A sombra da inferioridade de um Brasil mestiço – herdado do racismo científico do século XIX – atormentava Freyre, empenhado em mostrar antropologicamente a positividade de um Brasil ibérico e miscigenado. Boxer, embora fosse apenas quatro anos mais jovem que Freyre, é intelectualmente um homem do pós guerra (até porque sua carreira intelectual começou tardiamente). Estrangeiro, não estava preocupado nem com o ‘atraso’, nem com a ‘inferioridade’, mas, sim, interessado em compreender as ‘raças infectas’ no âmbito dos estigmas e das hierarquias do Antigo Regime português – em que o sangue, a linhagem e a ancestralidade eram fundamentais. [...] Boxer não desconsiderou o papel da miscigenação tão cara a Freyre, mas enfatizou a natureza desigual e violenta desse processo, muitas vezes impulsionada pela simples ausência de mulheres brancas nos espaços coloniais”. SCHNEIDER, Alberto Luiz. Charles Boxer (contra Gilberto Freyre): raça e racismo no Império Português ou a erudição histórica contra o regime salazarista. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 52, julho-dez de 2013, p. 267.

¹³⁴ BOXER, Charles R. **Relações Raciais no império colonial português, 1415-1825**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 135. Será que não valeria colocar aqui toda a nota anterior, de discussão bibliográfica?

¹³⁵ Observou-se, até o momento, o estatuto do matrimônio com base nas leis divinas, preconizadas nas Constituições de Lisboa a partir da letra tridentina. Nesse sentido, cabe mencionar que igualmente as Ordenações do Reino versaram a respeito do casamento. Cf.: VIEIRA, F. D.; SILVA, E. G. O instituto do matrimônio nas

código, sob pena de incompreensão das rupturas e permanências em relação à doutrina do casamento. Refiro-me à literatura moralizante, datada de meados do século XV e que teve sequência até, pelo menos, meados do século seguinte, protagonizada por humanistas e religiosos engajados na instrução dos leigos em suas condutas morais e espirituais¹³⁶. O Concílio de Trento colocou então um ponto final em uma série de discussões há tempos estabelecidas pelos humanistas que argumentavam em favor do casamento e vivamente o recomendavam aos cônjuges, sobretudo àqueles que se identificavam como cristãos. A partir de 1563, a sacramentalidade do rito estava definida. Assim, emergiu a necessidade da divulgação do modo de vida dos casados, ordenado, dessa vez, pelo sétimo sacramento. Novas obras catequéticas discorriam sobre a educação dos filhos, o governo da casa e a partilha do tálamo, assim como eram rememoradas as recomendações dos antigos, a exemplo de Plutarco e Aristóteles. O chamado “estado de casados”¹³⁷ se tornou objeto de uma renovada tradição literária detentora de diversos expoentes, dentre os quais, sublinhamos *Casamento Perfeito*¹³⁸, publicado em 1630 e escrito por Diogo Paiva de Andrada.

Português, nascido em Lisboa no ano de 1576, fora criado pelos pais, D. Stelena da Costa e Francisco de Andrade, esse último, cronista mor do reino e comendador do Bispado do Porto. Seu tio, do qual herdou o nome, representara os lusos no Concílio de Trento.¹³⁹ A instrução de Paiva de Andrada, bastante completa, incluía a língua latina, a retórica, a poesia e as letras humanas. Homem douto, simpático à Arte Poética, dedicou-se ao estilo clássico¹⁴⁰, fonte de grande inspiração ao longo de sua vida e obra. Reputado como especialista na “distinção crítica do verdadeiro e do falso”¹⁴¹, à luz dos mais venerados nomes do “Século de Augusto”¹⁴², o letrado enveredou-se na escrita de um guia,

Ordenações Filipinas: os efeitos de sentido de casamento na legislação portuguesa aplicada no Brasil. **Linguagem**, São Paulo, vol. 1, 2015.

¹³⁶ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. **Espelhos, Cartas e Guias**. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. Porto: FLUP, 1995. p. 223-258.

¹³⁷ Cf. Ibid.; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Da espiritualidade à moralidade: o casamento segundo Diogo Paiva de Andrada. In: FACULDADE DE LETRAS. **Problemáticas em História Cultural**. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1987. p. 31-46; e DEMERSON, Paulette. **Le mariage parfait, selon Paiva de Andrade**. Paris: Arquivos do Centro Cultural Português, 1983. p. 81-113.

¹³⁸ ANDRADA, Diogo Paiva de (1576-1669). **Casamento perfeito** [1630]. 3a. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1944.

¹³⁹ Há um nota a respeito da vida e obra do autor português na seguinte coletânea: MACHADO, Diogo Barbosa (1682-1772). **Biblioteca lusitana, histórica, crítica e cronológica**: na qual se compreende a notícia dos autores portugueses e das obras que compuseram desde o tempo da promulgação da Lei da Graça até o tempo presente. Lisboa: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1741. p. 684.

¹⁴⁰ A título de curiosidade, outra obra do mesmo autor que perpassa os temas clássicos: ANDRADA, Diogo Paiva de. **Exame d'antiguidades**: arte primeira repartida em doze tratados, onde se apuram histórias, opiniões & curiosidades pertencentes ao reino de Portugal & a outras partes, desde a criação do mundo até o ano 3403: dirigida ao príncipe Dom Felipe nosso Senhor. Lisboa: impresso na Oficina de Jorse Rodriguez, 1616.

¹⁴¹ Cf. MACHADO, 1741, op. cit.

¹⁴² Ibid. Período que compreende o governo do fundador do Império Romano, Caio Júlio César Otaviano.

[...] em que se contem advertências muito importantes para viverem os casados em quietação, e contentamento, e muitas histórias e acontecimentos particulares dos tempos antigos e modernos: diversos costumes, leis, e cerimoniais, que tiveram algumas nações do mundo: com várias sentenças, e documentos de autores gregos e latinos declarados em português, tudo em ordem ao mesmo intento.¹⁴³

Apesar de *Casamento Perfeito* não corresponder ao que nos dias atuais poderíamos chamar de um sucesso editorial, depois de Trento e até a data de sua publicação, foi o único tratado de casamento escrito por um leigo, fator interpretado como “um significado particular”, por estudiosos do tema¹⁴⁴. Sua proeminência pode ser apreendida logo no título: Diogo Paiva de Andrada sugeriu a possibilidade de perfeição no estado de casados, considerado, a rigor, inferior ao celibato religioso. Em outros termos, recomendou a busca constante da maior perfeição possível mesmo dentro da imperfeição. O autor, de inspiração humanista, não se preocupou em provar a viabilidade da excelência dos casados, mas sim em demonstrar o caminho para tal. Dessa forma, o objetivo da obra, compartilhado pelos demais guias do período, era a interiorização dos “rudimentos”¹⁴⁵ da vida cristã no cotidiano dos fiéis. A conciliação das obrigações sociais do estado de casados com a santidade requerida pela Igreja. Havia uma “tendência de massificação”¹⁴⁶ nesses manuais de casamento seiscentistas dirigidos para demais públicos, de modo geral, aos casados e não somente à aristocracia. Contudo, é evidente que sua leitura esteve restrita ao grupo leitor e, igualmente, aos detentores das condições necessárias para possuí-los¹⁴⁷. No entanto, a circulação do conteúdo dos textos pode ter tido maior repercussão por meio da palavra – falada – de clérigos, imbuídos na ação pastoral do rebanho de fiéis. À vista disso, não é escusado inferir a possível circulação dessas ideias na colônia lusa da América.

Segundo Andrada, além da concordância com os preceitos divinos, alguns bons conselhos deveriam ser seguidos para o alinhamento harmonioso das vontades e o triunfo das

¹⁴³ MACHADO, 1741, op. cit., p. 684.

¹⁴⁴ “Mesmo sem se socorrer das ‘autoridades’ católicas que escreveram nomeadamente no seu tempo, sobre o casamento [dando preferência aos antigos], Diogo Paiva de Andrada não só não se afastou das tendências doutrinárias suas contemporâneas, como completou, de certo modo – ao querer dar uma imagem ou uma visão não clerical do tema –, essas mesmas tendências, precisamente porque não se afastou delas, antes as reafirmou nas suas linhas gerais. Assim se compreende, como acentuaremos mais adiante, que tenha dado uma especial importância à devoção [...] dos casados. [...] Tal fato não diminui, contudo, a importância de algumas ‘novidades’ da obra, perceptíveis, sobretudo, ao nível da linguagem, que traduzem o amadurecimento e as consequências da afirmação da ‘perfeição do casamento’: entre elas, a sua concepção de ‘amor dos perfeitos casados’ [...]”. FERNANDES, 1995, op. cit., p. 256.

¹⁴⁵ FERNANDES, 1995, op. cit., p. 223-258.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

virtudes. O primeiro deles era que os casados fossem de igual qualidade¹⁴⁸. Caso contrário, a vida inquieta e o desassossego da alma estariam reservados àqueles desiguais em suas fortunas. No caso dos homens de geração ilustre, padeceriam na companhia de uma mulher de sangue humilde. Quando as moças fossem de maior qualidade, o perigo era ainda mais agudo, uma vez que as mulheres eram consideradas “mais prontas na ira e arrojadas na vingança”¹⁴⁹. A comunhão de certas semelhanças entre a dupla conjugal era bem quista – quanto mais equilibrada a balança da nobreza entre maridos e esposas, mais certa era a paz do casamento, a vida conforme e o alinhamento dos gostos.

Por hora, constatamos que a distribuição de poder e a conservação de linhagens foram alguns dos imperativos sociais dos casamentos articulados pelas grandes famílias. No entanto, uma camada intermediária de gente – brancos pobres, mulatos, forros, indígenas e escravos – se via diante da burocracia matrimonial. Alguns almejavam, labutavam e alcançavam a benção do sétimo sacramento; outros, muitas vezes, quando a desclassificação social¹⁵⁰ se somava à desclassificação racial, davam preferência às uniões alternativas que dispensassem os trâmites.

Tornando às advertências assinaladas pelas Constituições lisboetas, o documento reforçava a obrigação dos nubentes fazerem vida marital conjunta – os maridos eram convocados a estarem na presença de suas mulheres, bem como as mulheres requisitadas a acompanharem seus maridos, uma vez que “do contrário se seguem grandes pecados e inconvenientes”¹⁵¹. Resultado quase certo de maridos desacompanhados eram os amancebamentos e bigamias, incômodos que maleficiavam o matrimônio. Muitas vezes, na Capitania de São Vicente, circunstâncias adversas interferiram na vida conjunta, como a condição de cativo ou a mobilidade que marcava a região. A bigamia constituía uma prática que, além de pecaminosa, caracterizava crime contra a fé e delito de foro misto, julgado pelas justiças eclesiástica e inquisitorial.

Os vagabundos e estrangeiros, casados em seus locais de origem, como acusavam as Constituições, andavam sem razão de ser por entre as freguesias alegando serem solteiros para que, assim, contraíssem seus segundos ou terceiros matrimônios.¹⁵² Algumas providências foram tomadas a fim de minimizar a ação dos bígamos, como a necessidade de comprovarem serem desimpedidos para que pudessem contrair casamentos. Mas não somente os bígamos usavam enganosamente do sacramento do matrimônio, havia quem se casasse artificialmente,

¹⁴⁸ Cf. ANDRADA [1630], 1944, op. cit.

¹⁴⁹ Ibid., p. 8.

¹⁵⁰ Cf. SOUZA, 1986a, op. cit.

¹⁵¹ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título XIV, p. 136.

¹⁵² Ibid.

sujeitos que andavam amancebados com mulheres e a fim de darem continuidade a tal situação, sem arcarem com as devidas admoestações da Igreja, ou mesmo tencionando enganarem as ditas mancebas, se casavam falsamente com elas, usando-se de falsas testemunhas ou desaparecendo quando casados, isentando-se da responsabilidade marital¹⁵³.

As transgressões da Península cruzaram o Atlântico com acentuada intensidade. O afluxo de sujeitos entre a colônia e a metrópole resultou em pares de bigamos separados pelo oceano Atlântico¹⁵⁴. As porções ultramarinas atraíram homens em busca de melhores oportunidades de vida que acabavam por deixar suas famílias no velho continente. Nas ausências dos maridos, por vezes prolongadas, ao desconhecer o estado de vida ou morte de seus cônjuges, as mulheres se entendiam por viúvas. No Brasil, eles se envolviam em novos abarcamentos e, em Portugal continental, suas esposas ordenavam suas vidas em outros casamentos, espalhando-se à gosto, assim, a bigamia¹⁵⁵. Mesmo na própria colônia, quando a distância não era tamanha entre os esposos, o apartamento gerou consequências.

Retomemos um personagem já conhecido pelo leitor, mencionado em páginas anteriores, Gaspar Fernandes¹⁵⁶. Tratamos do testador a fim de demonstrar, essencialmente, um homem cristão e seu conhecimento acerca do rigor tridentino em relação ao sétimo sacramento. Não obstante, dando prosseguimento ao texto de suas últimas vontades, Fernandes declarou a existência de Domingas, sua descendente natural, fruto da relação ilegítima do inventariado¹⁵⁷ com uma negra da terra. Faceamos um sujeito que, ao mesmo tempo e não contraditoriamente, alegou viver em conformidade com o matrimônio – provavelmente ciente da contribuição favorável que tal condição dispunha para o bom encaminhamento de sua alma – e, nas linhas subsequentes, confessou o envolvimento em um abarcamento ilícito que lhe resultou em uma descendente espúria: mestiça, segundo sua própria declaração, vale ressaltar¹⁵⁸.

Quando Gaspar Fernandes era ainda solteiro, se envolveu com Christina, uma índia cativa. Não sabemos ao certo se a união fora duradoura, no entanto é notável o fato de o testador ter citado os nomes da bastarda e da amásia. Antes de seu casamento com Izabel da Cunha, Fernandes providenciou a manumissão da indígena. À filha, o inventariado legou sua terça¹⁵⁹.

¹⁵³ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título XIV, p. 136.

¹⁵⁴ Sobre o delito da bigamia, consultar: BRAGA, 2003, op. cit., p. 51-60.

¹⁵⁵ Cf. BRAGA, 2003, op. cit.

¹⁵⁶ Inventário de Gaspar Fernandes, 1637, op. cit.

¹⁵⁷ Inventariante ou inventariado era quem possuía os seus bens arrolados em inventário. Inventário, por sua vez, era definido em um dos dicionários do período como “registro, rol, catálogo que se faz dos bens que o defunto deixa; ou dos bens e móveis de algum vivo”. BLUTEAU, 1728, op. cit., v. 1, p. 734.

¹⁵⁸ Inventário de Gaspar Fernandes, op. cit.

¹⁵⁹ O patrimônio dos inventariados era dividido em três partes. A primeira delas, destinada aos herdeiros universais; a segunda, ao cônjuge; por fim, a terça parte, remanescente do cabedal, era disposta livremente pelo

Alguns anos se passaram desde o envolvimento dos amásios e, em 1638, temos o conhecimento de que o testador partiu rumo ao sertão, nessa ocasião, já casado com sua mulher, à época grávida do primeiro descendente do casal. No momento em que foi redigido o documento, nas proximidades do Rio Taquari, Fernandes estava incerto do destino que Deus lhe reservava. Sua esposa, não muito distante, na Vila de São Paulo, corria o risco de criar o filho, que jamais conheceria o pai, na ausência do marido¹⁶⁰.

A hesitação do inventariado diante do transpasse era justificável: em uma sociedade de Antigo Regime, vivia-se para a morte¹⁶¹. O cotidiano era atravessado pela necessidade de estar em conformidade com o plano divino; os indivíduos viviam para serem salvos e temiam o pecado o qual os afastava do caminho da redenção. A vida terrena, efêmera, era apenas o percurso que, quando bem-sucedido, encaminhava à vida eterna. O passamento traduzia o juízo final, aguardado por todo cristão penitente¹⁶². No derradeiro instante, restava clamar pela intercessão dos advogados celestes, da Trindade, da Virgem e dos santos da corte do céu para que intervissem na salvação da alma. Caso contrário, quando a ponderação das obras realizadas em vida fosse desfavorável, então, o exército do demônio era convocado e o fogo do inferno tomava conta do tormento dos indignos¹⁶³.

As partidas rumo às paragens inauditas, o abandono da senhora pejada, o desamparo do filho ainda em gestação, a morte repentina à espreita. Essas condições são algumas daquelas a que me referi como circunstâncias adversas que interferiram na vida conjunta. Tribulações que lesaram o disciplinamento cristão, os corretos usos do corpo, a realização do matrimônio ou a graça desse estado. E resultaram, muitas vezes, em relações consensuais, margeando a união sacramentada. Gaspar Fernandes é expressivo para a reflexão que propomos neste trabalho, uma vez que seu testemunho constata a convivência de condutas avessas e consoantes com a moral que se pretendia pela Igreja. Longe de ser um caso à parte, Fernandes possuiu inúmeros correspondentes seiscentistas, solteiros ou casados, que em seus testamentos relataram o conhecimento da doutrina, o temor a Deus, seus casamentos, o apreço que guardavam por ele.

inventariante, normalmente utilizada como uma forma testamentária de doação. Sobre a partilha da herança, conferir: FARIA, 1998, op. cit., p. 224.

¹⁶⁰ Inventário de Gaspar Fernandes, op. cit.

¹⁶¹ ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. p. 53.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ “O moribundo está deitado, cercado por seus amigos e familiares. Está prestes a executar os ritos que bem conhecemos. Mas sucede algo que perturba a simplicidade da cerimônia e que os assistentes não veem [...] Seres sobrenaturais invadiram o quarto e se comprimiam na cabeceira do ‘jacente’. De um lado, a Trindade, a Virgem e toda a corte celeste e, do outro, Satã e o exército de demônios monstruosos. A grande reunião que nos séculos XII e XIII tinha lugar no final dos tempos se faz então, a partir do século XV no quarto do enfermo”. Ibid.

Todavia, manifestaram relações ilegítimas, denominadas, *grosso modo*, de relações concubinárias, as quais veremos adiante.

Confirmamos, em suma, o propósito de deter os matrimônios que, depois da letra tridentina, se tornaram clandestinos. Sendo assim, as uniões outrora válidas, dadas por palavras de presente, promessas de esposais futuros, coabitação ou consumação carnal da relação estavam anuladas pela Igreja e os que insistissem na prática arcariam com duras penas. A respeito dos impedimentos que inviabilizavam o matrimônio, o compêndio nos apresenta os proibitivos, que restringiam sua celebração, e os dirimentes que, por sua gravidade, anulavam os casamentos já existentes.

Do primeiro grupo, podemos citar os votos de religião, de castidade e as promessas de casamento. No segundo caso – dos impedimentos que, além de vetarem a realização do matrimônio, dirimiam-no depois de realizado –, citamos os seguintes:

- Se algum dos contraentes é casado por palavras de presente com outra mulher, ou com outro marido
- Se alguns deles é infiel não batizado
- Se algum deles é cativo sem o outro saber que o é e casa com ele, cuidando que é livre
- Erro de pessoa, convém saber. Se algum dos contraentes quer receber a outra, cuidando ser alguma pessoa certa, sendo outra diferente.
- Se algum dos contraentes é impotente, ou ligado de impotência perpétua
- Parentesco dentro do quarto grau que haja entre os contraentes ou por via de consanguinidade ou afinidade, que se chama vulgarmente, cunhadio.
- Parentesco espiritual, que se contraiu no sacramento do batismo e confirmação, a saber. No batismo, entre o que batiza e o batizado e seu pai e mãe e entre os padrinhos e o batizado e seu pai e mãe. E o mesmo no Sacramento da Confirmação que se chama vulgarmente¹⁶⁴.

Notamos que mais de um tipo de parentesco resultava em impedimento dirimente. Não apenas a consanguinidade até o quarto grau entre os consortes, caracterizadora de incesto, era capaz de anular a união, mas, igualmente, o parentesco espiritual estabelecido através de outro sacramento, o batismo. A impotência perpétua, masculina ou feminina, era razão para anulação matrimonial – mais uma vez, a capacidade de gerar filhos foi colocada em questão pela letra eclesiástica. Na necessidade de procriação, comum a todas as espécies do planeta, estava incluída a criatura favorita de Deus.

Envoltos pelo laço do matrimônio, a dupla conjugal cumpria com sua incumbência – a multiplicação dos seus¹⁶⁵, finalidade principal do casamento. Desse modo, a sexualidade estava circunscrita à sua única serventia, a procriação. A prática sexual, restrita àqueles que receberam

¹⁶⁴ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título XIV, p. 129.

¹⁶⁵ Gênesis 1:28

a graça do sacramento, se tornava, portanto, débito conjugal¹⁶⁶, obrigação mútua do homem e da mulher, inserida dentro dos ditames da Igreja e passível de regramentos que visavam a modéstia, a reserva e a continência, tradutores da renúncia constante do corpo em nome do espírito. No combate direto contra a luxúria, entendida como o gozo desordenado, a sexualidade deveria ser vivenciada com abstenção, visando seu único desígnio cristão.

A procriação era sacralizada de tal forma que suas condições eram severamente censuradas e restritas. As relações sexuais eram desaconselhadas nas datas consideradas proibidas, como os dias santos e os períodos menstrual, de aleitamento e gravidez. Não tardou para que matérias do coito, suas secreções e vasos, adentrassem, motivadas pela curiosidade e a superstição, no imaginário popular que associou a sexualidade à magia. Dar de beber ao amante a água com que a pretendente lavara suas partes pudendas foi uma prática recorrente, conhecida por seus efeitos mágicos: supostamente faziam com que aquele que ingerisse o singular elixir se apaixonasse prontamente. Maridos e esposas sussurravam palavras sagradas nos ouvidos do outro enquanto dormiam – o objetivo era o mesmo: fazer com que o consorte se enamorasse¹⁶⁷.

As Constituições tratavam dos delitos da carne, usos avessos da sexualidade, que “devassam as consciências & dispõem os ânimos para maiores ruínas espirituais e naufrágios na fé”¹⁶⁸. As atitudes pecaminosas intermediadas pelo corpo afetavam não somente o sujeito que as cometera, porém, mais gravemente, se fossem escandalosas e de público conhecimento, faziam mau exemplo à comunidade¹⁶⁹. Corrompiam consciências, pois, no pior dos casos, sugestionavam, sopravam, mesmo que de modo inconsciente e de maneira discreta, comportamentos desaconselhados pela Igreja. Os delitos da carne traduziam o uso adverso do corpo e eram passíveis de punições na tentativa de demonstrar à toda comunidade observadora, instigada pelo desfecho de escandalosas situações, o destino reservado aos que vivenciassem ajuntamentos para além do previsto pela norma eclesiástica.

Neste sentido, nem mesmo os casados, que podiam licitamente partilhar a cama, eram poupados da severidade imposta ao tálamo conjugal. O primeiro decreto alertava aos praticantes do horrendo crime da sodomia e o texto advertia que não havia “diferença alguma de homem e de mulher, sendo cúmplices no ajuntamento indecente se o ato for consumado”¹⁷⁰. A maneira

¹⁶⁶ PRIORE, Mary del. **Histórias Íntimas**. Sexualidade e Erotismo na História do Brasil. São Paulo: Planeta, 2011. v. 1, p. 43.

¹⁶⁷ SOUZA, Laura de Mello e. O padre e as feitiçeras: notas sobre a sexualidade no Brasil colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986b, p. 14.

¹⁶⁸ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro quinto, título X, p. 434.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Ibid.

natural e honesta de marido e mulher deitarem-se era dada pela penetração no vaso vaginal com emissão de esperma, fator que consumava o ato e viabilizava a concepção. Nada além do que foi acima descrito: a prática sexual deveria ser objetiva e sem delongas, preferencialmente realizada na posição cujo homem permanecia acima da esposa e conduzia a cópula, até que a emissão da semente masculina anunciasse o fim do coito. Mãos, lábios e outras parte do corpo não eram bem-vindas, palavras provocativas e gestos demasiadamente expressivos eram malquistos e fortemente reprimidos pelo regramento que visava às intimidades.

Dito isso, podemos imaginar o espanto que causava o crime da sodomia. Sua definição, por vezes vaga, sugere que o nefando se tratava do coito anal, penetração do vaso traseiro compreendida pela Igreja como a mais pura demonstração do horrendo, a começar pelo simples fato que esse tipo de relação não resultava no propósito único da prática sexual, a procriação. Na opinião corrente à época, pelo menos entre as autoridades eclesiásticas que regraram o matrimônio, se a sexualidade fosse isenta da concepção – a união das sementes masculina e feminina que resultava na gestação de uma nova vida –, o que restaria dela seria somente o condenável. A prática sexual não possuía uma única razão de ser fora do matrimônio, é válido relembra, e eximida de sua finalidade una: a continuação da comunidade cristã. Nesse sentido, se o seu exercício, dados nesses termos, ainda livrasse o homem da concupiscência da carne, seria um segundo benefício, dupla singular de vantagens que poderiam ser retiradas do uso do corpo.

Os processados pelo crime da sodomia responderam à justiça secular. A lei se mostrava indiferente às distinções entre homens e mulheres, que arcavam com as mesmas penas. Em contrapartida, clérigos, pelo exemplo que prestavam à comunidade, eram mais severamente punidos¹⁷¹. Um possível atenuante da sodomia era a não consumação do ato, ou seja, quando não houvesse ocorrido a emissão de esperma diretamente no vaso traseiro, desfecho entendido como a sodomia perfeita¹⁷². Os casados incorreram, muitas vezes, nesse tipo de transgressão, assim como pessoas que não possuíam entre si vínculo conjugal, homens e mulheres amancebados, ou ainda, indivíduos do mesmo sexo.

Sendo assim, a Igreja incansavelmente lembrava que a coabitação, a presença de um em casa de outro, os murmurinhos, conversas, olhares e a possibilidade de amantes permanecerem a sós deveriam ser resguardadas para depois de consolidado o matrimônio.

¹⁷¹ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro quinto, título X, p. 434.

¹⁷² MOTT, Luiz. Os filhos da dissidência: o pecado da sodomia e sua nefanda matéria. **Tempo**, Niterói, v. 6, n. 11, p. 189-204, 2001; BELLINI, Lígia. **A coisa obscura**: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial. Salvador: EDUFBA, 2014.

Ainda assim, entre quatro paredes, no interior do lar cristão, a intimidade seria, à regra, vivenciada no crivo do sexto mandamento, guardando a todo momento, castidade nas palavras e nas obras e, em última instância, nos pensamentos e desejos:

3. E antes de receber as bênçãos não podem os noivos coabitar, nem estar juntos na mesma casa, como está ordenado pelo Sagrado Concílio Tridentino. E encarregamos muito aos párocos admoestem e mandem de parte da Santa Madre Igreja as pessoas que receberam por palavras de presente, que antes de receberem as bênçãos, não coabitem nem tomem casa, lembrando-lhe o pecado que nisso cometem¹⁷³.

A reserva e moderação foram, de mesmo modo, recomendadas no afeto compartilhado pelos nubentes, como observamos através da obra *Casamento Perfeito*, citada anteriormente. Diogo Paiva de Andrada comungava o asceticismo equilibrado¹⁷⁴, logo, o autor prescrevia visando a perfeição do estado de casados utilizando-se de referências do mundo clássico, filósofos antigos que, assim como os modernos, propunham a prudência e a contenção dos excessos. A moderação regia a afeição que maridos e esposas deveriam guardar entre si. Jamais inclinações oriundas da paixão poderiam exceder as leis divinas, por isso o limite do afeto era a clareza da razão: “[...] posto que o muito amor é tão necessário, e a falta dele tão arriscada entre os casados, convém, contudo, que não seja ele com tanto excesso, que exceda as leis de Deus e as da razão”¹⁷⁵. Quando a fronteira do razoável era desfeita, os consortes estavam entregues às vontades desatinadas que culminavam no “desconcerto daqueles mesmos corações, que Deus uniu em amor para se conformarem em seu serviço”¹⁷⁶.

Dessa maneira, era recomendado aparar os excessos para que muito bem lapidado prevalecesse o que chamamos de amor conjugal. Esse, por sua vez, era prescrito segundo o respeito e a boa convivência. Isento de paixões mal ordenadas¹⁷⁷, as quais atormentavam o espírito, o sentimento conjugal era o ideal para o bom governo das famílias. Como os casados representavam um só desejo, bastava que uma das consciências fosse corrompida para que houvesse um grande prejuízo na perfeição do casamento. Nesse sentido, o marido e a esposa atuavam como cúmplices na orientação de suas condutas, um devia ser testemunha da vontade do outro: assim, se seus intentos se voltassem para tudo aquilo que era justo e divino, então sua união representaria a máxima virtude.

¹⁷³ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], op. cit., Livro primeiro, título XIV, p. 132.

¹⁷⁴ ALMEIDA, Angela Mendes de. Os manuais portugueses de casamento dos séculos XVI e VIII. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 9, n. 17, p. 191-207, 1989.

¹⁷⁵ ANDRADA [1630], 1944, op. cit., p. 20.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid.

À vista disso, Diogo Paiva de Andrada instruía: “é mui importante que cada um dos casados, que se querem muito, traga sempre os olhos e pensamentos, no que pede a razão e a vontade divina”. Uma vez que a dupla conjugal simbolizava a união dos desejos, “nunca podem deixar de ser virtuosas todas suas obras, pois se uma vontade depende da outra, e ambas se empregam no que é justo, esse amor, que com as vontades viciadas os arrebatava para o vício, com as mesmas bem ordenadas os fortifica na virtude”¹⁷⁸.

Os perfeitos casados eram afeiçoados ao controle dos exageros: seguros na temperança da gula, no abrandamento da ira, na mitigação dos apetites e na moderação dos enfeites¹⁷⁹. Os bem-aventurados no amor conjugal vivenciavam um laço “tão regulado pelo que é justo”¹⁸⁰ que tais uniões eram incapazes de ofenderem ao Criador, “nem no mais leve pensamento”¹⁸¹. Agraciados pelo sétimo sacramento, desde o momento em que se tornavam uma só carne, até a sua separação diante da morte, os casados celebravam com sabedoria a continência. De acordo com a Igreja, ao renunciar cotidianamente aos maus e lascivos pensamentos, o que se dava no leito conjugal ocorria com tamanha austeridade que não possuía outro intento que não oferecer a Deus mais criaturas ordenadas segundo sua imagem e semelhança.

No entanto, Andrada alertou que a falta de amor seria prejudicial ao casamento, por isso, aconselhou maneiras de evitar os extremos: a ausência de afeição e a sua demasia. O remédio sugerido era não empregar o apreço à formosura do parceiro, mas, sim, aos bons costumes. A beleza, além de ser compreendida como enganadora, era lembrada como passageira. Sendo assim, não havia nenhuma consequência positiva da estima que se valesse da formosura. Essa, traiçoeira, não satisfazia a verdadeira sensibilidade marital, apenas alimentava os apetites e dava ocasião para o pecado. Recorrendo aos antigos, o autor lembrava o seguinte conselho de Plutarco: “que se amem com a semelhança das coisas divinas. [...] procurem os mesmos casados com todas suas forças, que seja seu amor, se for possível, tão puro e casto, que sempre as almas adquiram graças, e as deleitações mereçam glória”¹⁸².

¹⁷⁸ ANDRADA [1630], 1944, op. cit., p. 20.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Ibid., p. 24.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid., p. 30.

3. *Por entre bordados, criados e pequenos*

O período colonial conferiu às mulheres uma posição integrada à sociedade em formação¹⁸³. O encargo feminino nesse ambiente, além da participação no processo de conquista e da difusão do catolicismo reformador, era o preenchimento do vazio demográfico que se dava nas terras além-mar. A Igreja definiu, portanto, o encaminhamento das mulheres ao matrimônio, elemento sintetizador da família ideal.

Segundo as prescrições de Diogo Paiva de Andrada, o sucesso do casamento era proporcional à submissão feminina em relação ao marido. Qualquer variável que abalasse tal premissa, fundamentada tanto pela lei de Deus como pela lei dos homens, era desaconselhada. Dar ocasião para situações em que mulheres, por quaisquer razões, se sentissem superiores aos seus maridos, corrompia o estado de harmonia do matrimônio no qual o jugo feminino era aspecto garantidor¹⁸⁴. Não havia nenhum benefício, portanto, em uma esposa mais rica que seu cônjuge – a menos que a fêmea possuísse destacado entendimento, a ponto de não se ensoberbecer mediante à vantagem, vexando de seu marido “sem respeito algum ao grau de preeminência e superioridade, que Deus e as leis puseram nele”¹⁸⁵.

O entendimento cristão moderno acerca das mulheres perpassou dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, a culpa. A fêmea fora responsável pela queda do gênero humano, sua corrupção expulsara o homem do jardim de Deus. Igualmente, o foi pela condenação de seu corpo impudico, desregrado e corrompido¹⁸⁶. O sentimento masculino em relação às filhas de Eva era regado pelo fascínio e a admiração frente ao desconhecido, a fecundidade e a sabedoria femininas; contudo, os homens encararam o sexo oposto como um elemento a ser temido. A maternidade, ao mesmo tempo que mágica, os afastava nas suas características fisiológicas, assim como as fêmeas os repeliam durante a menstruação. A mulher, quando não submetida às regras, tornava-se perigosa e suscetível ao mal, como agente de satã¹⁸⁷. A sua insaciabilidade sexual dominava e sobrepunha a resistência masculina, desse modo as fêmeas e seus corpos foram associados ao vício.

¹⁸³ Para um estudo que discorre a respeito dos papéis femininos especificamente na Capitania de São Paulo, em Sorocaba e Itu, entre os anos de 1720 e 1820, cf. BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *A mulher em São Paulo colonial. Espaço, Tempo e Forma*, série IV, t. 3, 1990.

¹⁸⁴ ANDRADA, op. cit., p. 30.

¹⁸⁵ ANDRADA [1630], 1944, op. cit., p. 59.

¹⁸⁶ DELUMEAU, Jean. Os agentes de satã: a mulher. In: Id. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a.

¹⁸⁷ Ibid.

Naturalmente exibidas, inconstantes e invejosas, segundo pregava a tradição cristã, as mulheres e, mais que elas, os males femininos tão somente poderiam ser silenciados no matrimônio e na maternidade¹⁸⁸. Assim, foi delineado o papel da mulher cristã, esposa e mãe, domiciliar e humilde. Gerada a partir da costela de Adão, este feito à verdadeira semelhança de Deus, a mulher era incapaz de se governar; em virtude disso, devia ser tutelada. Destarte, as fêmeas foram realocadas como companheiras de seus homens que prestavam auxílio no trato com as crianças, os doentes e os mortos¹⁸⁹. Na América Portuguesa, o cotidiano feminino, restrito ao interior das casas, era ocupado com o cuidado das flores, dos criados e dos pequenos ao mesmo tempo em que não deixava de caber à boa mãe o manejo do chicote, sempre à época associado à ideia de cuidado e educação¹⁹⁰. Foi nesse cenário que mulheres articularam seus interesses e influências¹⁹¹ no comando de seus fogos.

A palavra “esposa” consta no Dicionário da Língua Portuguesa produzido pelo padre D. Rafael Bluteau, em 1728, acompanhada do seguinte verbete “mulher que prometeu em casamento”. Semelhantemente, a palavra “marido” é definida como “homem casado, a respeito de sua mulher”. Se “marido” era o avesso de “esposa”, o mesmo não pode ser afirmado para as definições de “homem” e “mulher”. Enquanto o primeiro termo era indicado como “indivíduo da espécie humana, dotado de corpo orgânico e alma racional e imortal, capaz de aperfeiçoar suas faculdades por estudo, observação ou ensino”, articulando uma definição filosófica do Homem vinculada à humanidade (na qual a espécie feminina estava, via de regra, inclusa), o significado do segundo termo, “mulher”, se apresentava da seguinte forma: “oposto ao marido; do mundo, meretriz.”. Reputada como a fêmea da espécie humana, sua definição no Dicionário associa-se com o estado de ser, ou não, casada: no caso afirmativo, o sentido de “mulher” traduzia o oposto de “marido”; no caso negativo, quando solteira, a designação se relacionava com o mundano. Trocando em miúdos, “marido” e “esposa” eram denominações contrárias, mas o vocábulo “homem” era precisado como uma noção quase

¹⁸⁸ “Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade”. Timóteo 2: 9-15.

¹⁸⁹ “A maternidade, em tal representação de Adão e Eva, é proposta como uma espécie de equivalente feminino do trabalho masculino: Eva dá o seio ao bebê enquanto Adão cava; ou então repousa, fatigada ao lado de duas crianças, enquanto seu marido cultiva a terra”. DELUMEAU, 1989a, op. cit., p. 515.

¹⁹⁰ PRIORE, Mary del (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004; PRIORE, 1993, op. cit.

¹⁹¹ Foram em outras dimensões, diferentes daquelas que normalmente investigamos, que as mulheres atuaram e exerceram suas influências. Estiveram distantes, por muito tempo, dos cargos públicos e mais ainda dos clericais, contudo, no interior de seus fogos, arquitetaram seus pequenos poderes. Portanto, “não são os eventos políticos nem os marcos das reformas institucionais que definem sua história”. DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano de poder em São Paulo no século XIX**. 2a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 28.

metafísica, enquanto a palavra “mulher”, poderia ser compreendida como um sinônimo de esposa.¹⁹²

Através da análise da iconografia dos calendários medievais feita por um especialista, verifica-se a representação do trabalho e dos dias de acordo com os meses do ano: em janeiro, a festa de Reis era retratada pela figura do nobre diante da mesa farta; em fevereiro, o camponês carregava a lenha que abastecia o fogo, esteio dos dias gélidos. Nas doze imagens, o homem permanecia sozinho. No entanto, até o século XV, modificações significativas influenciaram a iconografia do medievo. No Quatrocentos, aquecendo-se em torno das chamas, havia a presença de mulheres. Durante a noite, elas manuseavam a roca, enquanto os homens descansavam ao redor da ladeira. No clarear do dia, as mulheres cuidavam dos jardins, aravam os campos e davam de comer aos trabalhadores fatigados. Observamos, lentamente, a construção de incipientes cenas familiares no século XVI, consolidadas no século seguinte diante da inclusão de crianças nessas gravuras. Os homens não estavam mais desacompanhados, a família contribuía com os trabalhos da casa e assim se delineava o sentimento familiar, inseparável, segundo o autor, da concepção de infância.¹⁹³

Os difusores da regra beneditina, texto referencial para o ideal de vida monástica, incitaram a reclusão nos mosteiros e versaram a respeito da fragilidade feminina, razão pela qual era preferível que as mulheres insistissem em sua castidade e rejeitassem a família. Condição espiritual considerada superior ao matrimônio, o celibato convidava as noivas de Cristo a se manterem virgens, puras de corpo e espírito, para seguirem o caminho da perfeição. No entanto, a necessidade de povoamento, emergente na colônia lusa da América, era contrária à formação de instituições nas quais o voto de castidade fosse fundamental. Dessa forma, a Coroa dificultou a formação de conventos na colônia. De outro modo, os recolhimentos, conhecidos como retiros espirituais que preparavam mulheres para serem donzelas, locais onde as populações femininas eram abrigadas na ausência ou na espera de seus maridos, eram mais adequados. A presença de leigas no interior dessas instituições comprova o papel que possuíam na manutenção da honra e controle da sexualidade feminina. Clausura doméstica ou institucional, às mulheres era recomendada a reclusão.¹⁹⁴

Por seu turno, os homens receberam recomendações acerca de seu recolhimento e modéstia. O comportamento masculino servia de exemplo às mulheres, por isso, um marido

¹⁹² BLUTEAU, 1728, op. cit.

¹⁹³ ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: LTC, 1981. p. 132.

¹⁹⁴ Sobre os conventos e recolhimentos coloniais, ver ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822**. Brasília: EDUNB, 1993.

casto e fiel colhia bons frutos em seu casamento. Em contrapartida, os adúlteros sofriam a vingança das esposas “pelos mesmos termos por onde receberam a ofensa”, conforme asseverou Diogo Paiva de Andrada, que relembrou: “por essa razão, entre outras algumas, era costume dos antigos, quando se celebravam casamentos, a primeira coisa que a noiva dizia a seu esposo era [...] quando vós fordes Caio, serei eu Caia”¹⁹⁵. As esposas, portanto, deviam representar um espelho da conduta masculina. Além disso, sendo as fêmeas suspeitosas, era ideal que o marido não desse causa para inquietudes.

Outros aconselhamentos aludiram aos gostos desonestos. Levando em conta uma aparente inclinação masculina, o autor alertava sobre a tarefa de resistirem aos torpes deleites que lhes ocupavam da atenção que deveriam oferecer somente às suas esposas. O mundo, repleto de ocasiões de pecado, colocava à prova a virtude dos maridos os quais, distantes dos monastérios, estavam desprotegidos dos atrevimentos mundanos e podiam contar apenas com sua firmeza. Era importante que sua virtude fosse conhecida, de tal modo que afastasse sujeitos mal-intencionados de seus caminhos. Os prazeres pontuais não eram comparáveis ao estado de graça dos casados, portanto entre os encargos masculinos estavam os de renunciar aos apetites e emendar as maldades, eleger o temor a Deus, a prudência da razão e a santidade do matrimônio. Sendo assim, o autor provocava:

Que desculpa poderá dar um homem de qualquer qualidade, ou dignidade, que seja governado pelas leis da razão, ilustrado com o lume da fé, admoestado com os conselhos dos amigos, com a doutrina dos pregadores, persuadido com os exemplos e experiência de tantas vidas inquietas, de tantas mortes arrebatadas para deixar o amor que deve a sua mulher, com quem vive em graça de Deus, e empregar-se todo em outro que o faz agradar e servir ao demônio? Ou que comparação pode ter nunca a satisfação de um torpe deleite, granjeada com inquietação, perigo e trabalho, com a honesta execução de uns gostos lícitos, logrados em sossego, segurança e descanso?¹⁹⁶

Por fim, era recomendado que os homens que se contentassem com o amor e gosto lícitos que poderiam ter com suas esposas, guardando a elas “cortesia nos lugares públicos, [...] e benevolência nos secretos”¹⁹⁷. Seguidas as advertências, na postura de homens viris, fiéis, honrados e absortos de jogos, fumos e bebidas, era certa a perfeição do estado de casados. O marido que provia a proteção, segurança e o sustento necessários à sua família, junto da esposa, ciosa do cumprimento de seus deveres, garantia o sucesso da dupla conjugal na criação de seus

¹⁹⁵ ANDRADA [1630], 1944, op. cit., p. 102.

¹⁹⁶ ANDRADA [1630], 1944, op. cit., p. 100.

¹⁹⁷ Ibid., p. 121.

descendentes através do exemplo pessoal que prestavam a eles e à própria comunidade na qual estavam inseridos.

Porém, quando o cônjuge não correspondia às suas obrigações maritais e relegava seus familiares à desproteção, o divórcio¹⁹⁸ era uma possibilidade. Em seu décimo decreto, as Constituições lisboetas discorrem acerca das circunstâncias em que a eventual separação poderia ter lugar. Por mais que o matrimônio representasse um contrato indissolúvel, havia um único caso em que o vínculo poderia ser rompido: quando a união não houvesse sido consumada por cópula e querendo o marido ou a esposa entrar em voto religioso, mesmo que contra a vontade do outro. Nessa ocasião, o vínculo do matrimônio ficava, portanto, dissoluto, e era permitido que o consorte que permaneceu em vida secular fizesse vida conjugal com outro¹⁹⁹.

Nas demais situações, quando já consumado o matrimônio, havia certas causas em que a Igreja previa, tão somente, a separação dos corpos. A coabitação era interrompida e a esposa direcionada à guarda de outro homem, seu pai ou irmão. No entanto, não era permitido que segundos matrimônios fossem estabelecidos. Dentre os motivos considerados válidos pela justiça eclesiástica, temos a condenação por heresia, quando um dos consortes era acusado de crime contra a fé e, sendo assim, o outro poderia apartar-se dele; adultério e fornicação, que permitia ao indivíduo vitimado afastar-se do adúltero e solicitar o divórcio; e, por fim, as sevícias, maus-tratos físicos que ameaçavam e representavam perigos à preservação da vida do marido, ou mais frequentemente, da esposa. Ainda que em caso de violência a Igreja adotasse a tentativa de restituição da união na condição de cessarem os maus tratamentos, quando os ímpetus violentos do esposo causassem contínuo risco de vida às companheiras era permitido “fazer separação perpétua, sem limitação de tempo”²⁰⁰.

Na colônia, foram as mulheres que mais frequentemente deram entrada em processos de divórcio. Incentivadas pelas queixas de adultério e sevícias, valiam-se do tribunal eclesiástico e relatavam a respeito do gênio tempestuoso do cônjuge, dos problemas de alcoolismo e até da loucura, transtornos que tinham como resultado a dilapidação dos bens matrimoniais e a recusa do sustento da família²⁰¹. Talvez as alegações de violência e adultério tenham ocultado as razões reais do desejo de separação, uma vez que eram limitadas as causas legais para o pedido de divórcio. Sendo assim, no que respeitava às mulheres e crianças que

¹⁹⁸ “Separação dos casados quanto a coabitação e bens em virtude da sentença dada pelo juiz competente”. BLUTEAU, 1728, op. cit.

¹⁹⁹ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro quinto, título XIV, p. 139. Ver também: CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. *Cohabitação e tálamo em São Paulo Colonial. Estudos e História*, São Paulo, v. 1, 1994.

²⁰⁰ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro quinto, título XIV, p. 139.

²⁰¹ SILVA, 1984, op. cit., p. 225.

passavam fome e andavam em trapos, as verdadeiras motivações poderiam incluir o abandono, a carência material, doenças e outras circunstâncias. Destarte, a manutenção do patrimônio, que constantemente motivou determinadas uniões, igualmente encorajou separações, como podemos supor, quando os bens se encontravam ameaçados. Documentação que narra diversos embates conjugais, os processos de divórcio liderados por descontentamentos femininos apresentam uma narrativa contrária à suposta submissão de esposas que, insatisfeitas com a negligente conduta dos maridos, recorriam à separação dos corpos²⁰².

Tendo em vista a paz dos casamentos, Andrada contraindicou situações que motivassem a divisão, o desgosto e a discórdia. Para que não reinasse a desconfiança entre a dupla conjugal, o autor de *Casamento Perfeito* precaveu os males causados pelos ciúmes²⁰³. Muito embora os homens fossem os mandantes da união, era de bom-tom que, mesmo nos assuntos masculinos, os maridos cordialmente requisitassem o parecer das esposas para que assim elas não se sentissem excluídas e incorressem em suspeitas²⁰⁴. Contudo, os assuntos propriamente femininos se davam portas adentro: entre o limiar da casa e o mundo exterior, cabia aos homens as decisões. Por conseguinte, restava às mulheres as matérias do lar. No governo interno da casa, as populações femininas exerciam seu papel, que incluía o mando dos criados, o tecer e o cozer, a instrução da infância. Essas eram as preocupações que deveriam ocupar a mente das boas mulheres.

No desconforto dos trópicos de clima tórrido, que despertava os insetos e importunava o sono, quando a noite caía, as esteiras eram estendidas pelo chão²⁰⁵. A Capitania de São Vicente, por sua vez, possuía um clima temperado. Diferentemente da Europa, dezembro inaugurava os meses de calor e o novo ano vinha acompanhado do verão. No entanto, na alvorada das manhãs de maio já era possível sentir as rajadas do vento fresco que anunciavam a chegada do inverno. Durante esse período, José de Anchieta ponderava sobre ensinar as lições de gramática nos campos frios ou enfrentar o desconforto do fumo confinado dentro do colégio. Elegendo o sereno como o menor dos males, do lado de fora do edifício, jesuítas e indígenas aqueciam-se no calor das chamas. No seu interior, a instalação precária abrigava conjuntamente “a escola, a enfermaria, o dormitório, o refeitório, a cozinha e a dispensa”, impregnados pela fumaça²⁰⁶.

²⁰² SILVA, 1984, op. cit., p. 225.

²⁰³ ANDRADA [1630], 1944, op. cit.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

²⁰⁶ ANCHIETA, 1933, op. cit., p. 43.

Da mesma forma, os cômodos com suas divisões inexatas eram partilhados por pais, suas crias e a parentela – essa miscelânea compunha o convívio familiar marcado pela precariedade da vida material. À vista disso, “[...] um espelho dourado de vestir, uma colcha branca, uma toalha de linho com suas franjas, quatro cadeiras, um bufete, um alambique, uma caixa grande [...]”²⁰⁷ e outras trivialidades foram alguns dos bens arrolados por Suzanna de Goés, em 1630. Meias de lã, chapéus, guardanapos, machados, facões, colheres – vestimentas, ferramentas, talheres e mobílias diversas. Um sem-número de – o que parece a nós – quinquilharias eram cuidadosamente arroladas nos inventários e nos sugerem que tais objetos, se não detentores de custos dispendiosos, eram depositários de valor afetivo e, portanto, estimados por quem os legava. Miudezas foram alistadas por indivíduos caprichosos do pouco que possuíam em um mundo distante da opulência atribuída com frequência ao período. A São Paulo seiscentista defrontava-se com a escassez de recursos mesmo no interior de seus fogos²⁰⁸.

Rodeada pelos seus jardins, varandas e pomares, avistava-se a morada colonial. Cercada por um pequeno muro que delimitava o espaço doméstico – indefesa dos olhares de quem passava à rua ou dos que moravam ao redor –, ali estava sediada a família. A elevação das temperaturas no verão e a escassez de janelas convidavam os moradores da residência ao espaço externo. Voltada ao seu interior, a casa era palco da empresa doméstica onde atuavam indivíduos livres e escravos, conciliados através da míngua de produtos na América Portuguesa. A empresa do lar correspondia à necessidade de subsistência e se valia da labuta de mulheres, livres e cativas, que socavam o milho e aprontavam a farinha usada no preparo de bolos e doces²⁰⁹, se ocupavam das rendas, bordados e da tecelagem²¹⁰ que vestiam as pessoas, equipavam e adornavam os cômodos da casa. Igualmente, os homens cumpriam com a indústria caseira na fundição de facas e ferraduras, na confecção de armas brancas e no salgar do peixe e da carne²¹¹.

²⁰⁷ Inventário de Suzanna de Goés, 1630. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 7.

²⁰⁸ MACHADO, Alcântara. **Vida e morte do bandeirante**. Brasília: Editora UNB, 2014.

²⁰⁹ Sobre a alimentação na América Portuguesa, conferir: ALGRANTI, Leila M. Alimentação, saúde e sociabilidade: a arte de conservar e confeitar frutos (séculos XVI-XVIII). **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 42, 2005; e VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. Da obrigação de alimentar os escravos no Brasil colonial. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 66, 2019b.

²¹⁰ As mulheres, senhoras e cativas, arranjavam seu sustento a partir da indumentária e, assim, constituíram uma civilização do algodão. Valendo-se de relatos jesuíticos e inventários *post mortem*, nos quais constam artefatos indumentários, Igor de Lima investiga as relações de gênero presentes na prática da tecelagem, bem como as transformações ocorridas na produção e comércio da indumentária entre os anos de 1554 e 1650 da capitania paulista. Cf. LIMA, Igor Renato Machado de. Entre gibões e flechas: a economia do algodão no planalto paulista. In: Id. **“Habitus” no sertão: gênero, economia e cultura indumentária na vila de São Paulo (1554-1650)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2011.

²¹¹ Sobre isso, ver: ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Os fogos foram o abrigo das relações familiares ao mesmo tempo em que desempenharam a função de espaço da indústria caseira. Nesse ambiente, conviviam pais, filhos, agregados, cativos e viajantes²¹² que recorriam a um pouso provisório. Dessa maneira, a morada, composta por pequenas choupanas de poucos cômodos que acomodavam juntamente o sono e a mesa, presenciava o alvoroço de seus moradores e evidenciava a confusão entre o público e o privado²¹³, danando, à vista disso, a vivência das intimidades. Um mesmo recinto recebia atividades diversas onde os fogões de pedra e as esteiras ocupavam o mesmo chão. A precariedade do conforto doméstico, revelada em registros detalhados integrantes dos chamados inventários *post-mortem*, foi um denominador comum para toda a colônia: na ausência de camas, recorriam-se às redes, na falta do armário, utilizavam-se os baús.²¹⁴

Somente quando o aconchego e a comodidade se aproximaram das casas, o pudor e as intimidades foram experienciados plenamente pelos sujeitos. Os ricos lares burgueses oitocentistas foram revestidos com nobres tecidos, convidativas mobílias e a apurada prataria. Porém, ainda no século XVII, a sociabilidade dos centros urbanos se voltava às ruas, enquanto nos campos planaltinos, as distâncias e o isolamento, ao contrário de favorecerem as relações íntimas, enrudeciam o convívio dos que se viam próximos²¹⁵. Entre os mais abastados, reinava o distanciamento e a formalidade entre os membros da família; nos lares miseráveis a singeleza dos modos de vida beirava a promiscuidade. Alguns estudiosos sugeriram que a precariedade material estava no seio da colonização em razão do caráter passageiro daqueles que viviam em colônias, no entanto, aspiravam o retorno ao reino, isto é, não pretendiam estabelecer-se de maneira definitiva no novo continente²¹⁶.

²¹² Segundo Algranti, o parco povoamento da colônia tornou a hospitalidade necessária aos colonos que ofereciam suas moradas para o repouso temporário de viajantes oriundos de todas as partes. Esses aventureiros registravam em seus diários impressões a respeito do Brasil, documentos utilizados pela autora a fim de coletar indícios da vida material e costumes domésticos dos trópicos. Cf. ALGRANTI, 1997, op. cit.

²¹³ NOVAIS, Fernando A. Condições da privacidade na colônia. In: Id.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997b.

²¹⁴ A partir da investigação dos inventários *post mortem*, estudiosos se debruçaram na investigação das heranças ibéricas presentes nos modos de morar e vestir. Ver: SILVA, Luciana da. A rouparia da casa e a manutenção dos costumes ibéricos em São Paulo no século XVII. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 37, n. 73, p. 53-83, jan./abril 2021; e, da mesma autora, SILVA, Luciana da. **Artefatos, sociabilidades e sensibilidades: cultura material em São Paulo (1580-1640)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas, 2013.

²¹⁵ “Mas, antes de tudo, cabe refletir sobre o reduzido interesse dispensado a uma vida íntima numa sociedade marcada por formas muito restritas de sociabilidade doméstica, pelo isolamento e pela solidão, ao menos nos primeiros séculos da colonização e para a maioria de seus habitantes. A realidade colonial foi permeada por essa contradição: o isolamento dos colonos tanto podia incentivar a intimidade como bloqueá-la [...]”. ALGRANTI, 1997, op. cit., p. 112.

²¹⁶ ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

A carência doméstica era espelho da necessidade de sobrevivência, preocupação de primeira ordem que sobrepunha os requintes e o conforto. Entendemos, pois, que a vida material acompanhou o avanço da colonização. Esta, durante muito tempo, afetou as relações íntimas que eram sufocadas pela fluidez de personagens que chegavam e partiam em virtude da empreitada colonizadora. Talvez por isso, a privacidade e a sensibilidade domiciliar nos seiscentos não se mostrem “desenvolvidas” ou “civilizadas” como o olhar retrospectivo e, por vezes, anacrônico, supõe²¹⁷. O sentimento moderno de família, desconhecido pela Idade Média e embrionário para o século XV europeu, desembarcou no ultramar português seiscentista ainda pouco compreendido e se deparou com contratempos que já conhecemos. Porém, gradativamente, as relações entre pais e filhos estreitavam-se. A progênie, para além de uma realidade social, se converteria em uma vivência sentimental inerente ao desenvolvimento da família²¹⁸.

As mães e seus filhos foram cúmplices do vagaroso passar dos dias no recôndito doméstico²¹⁹. Vivenciaram, com o passar dos séculos, a delimitação mais efetiva do espaço privado, o avanço das condições materiais, e conseqüentemente, das intimidades familiares²²⁰. Antes disso, no vai e vem dos homens, mulheres e crianças se relacionaram profundamente. As primeiras educavam e instruíam, como guardiãs do lar; os segundos, retribuíaam com a sucessão dos anos no cuidado com a velhice de suas genitoras.

Em 1607, nos Campos do Ipiranga, Capitania de São Vicente, Izabel Fernandes²²¹ redigiu seu testamento; aos vinte e dois dias do mês de abril da dita era, declarou suas últimas vontades. Relatou ser casada com Pedro Nunes, dupla conjugal presenteada com uma filha de nome Maria. O marido e a primogênita foram eleitos como testamenteiros. Esposa e mãe, ciente da solidão e do desabrigo assoladores dos sobreviventes, Izabel solicitou a união da família após seu passamento. Aflita a respeito do que a sorte reservava aos seus, instruiu Pedro a zelar

²¹⁷ Cf. NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a.

²¹⁸ ARIÈS, 1981, op. cit., p. 158.

²¹⁹ Cf. PRIORE, 1993, op. cit.

²²⁰ Segundo Ariès, “Quanto mais o homem vive na rua ou no meio de comunidades de trabalho, festas, de orações, mais essas comunidades monopolizam não apenas seu tempo, mas também seu espírito, e menor é o lugar da família em sua sensibilidade. Ao contrário, se as relações de trabalho, de vizinhança, de parentesco pesam menos em sua consciência, se elas deixam de aliená-lo, o sentimento familiar substitui os outros sentimentos de fidelidade, de serviço, e torna-se preponderante ou, às vezes, exclusivo. Os progressos do sentimento da família, seguem os progressos da vida privada, da intimidade doméstica. O sentimento da família não se desenvolve quando a casa está muito aberta para o exterior: ela exige o mínimo de segredo. Por muito tempo, as condições da vida quotidiana não permitiram esse entrançamento necessário da família, longe do mundo exterior”. ARIÈS, 1981, op. cit., p. 164.

²²¹ Inventário de Izabel Fernandes, 1607. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 5.

pela menina Maria, assim como solicitou à sua filha a presença junto do pai. Até o momento em que a morte interviesse na vida do marido, ele era o responsável pela herdeira do casal, ao menos de acordo com as expectativas da testadora, que pareceu delegar a Pedro um de seus grandes empenhos em vida. Aos seus familiares, deixou expresso o desejo de que cuidassem de sua alma com diligência e sinalizou a espera de retribuição pelos cuidados por ela despendidos aos que lhe foram caros ao longo de toda a vida²²².

Izabel deixou algumas esmolas e lembrou o cônjuge da concessão de “cinco varas de pano a duas pessoas que ele sabe”. Dentre os itens que compunham a fazenda de sua progenitora, Maria foi agraciada com uma singela coleção de brincos e “uma negra chamada Antonia, acompanhada de sua filha”. Mais uma vez, dando mostras do desvelo que dedicava aos familiares, a testadora incentivou seu genro a manter relações amistosas com o sogro, Pedro. Dando continuidade, Izabel delegou alguns cuidados a Lourenço, filho bastardo de seu marido. A inventariante legou sua terça para o pagamento da alforria, não apenas do espúrio como também de sua mãe. Concedeu, ainda, a liberdade a essa última com a condição de que não saísse da casa de seu esposo, devendo a recém-liberta estar na companhia de Pedro e Maria²²³.

Uma quina de missas fora requerida em nome das cinco chagas do Cristo e, desta maneira, dava-se por encerrado o testamento. Anexo ao documento, em nota, constava o esclarecimento: “foi dado o juramento dos Santos Evangelhos ao dito Pedro Nunes perante a mim, escrivão, para que bem e verdadeiramente declarasse toda a fazenda que ficou por falecimento da dita sua mulher, assim móvel como de raiz e tudo o que ambos possuíram”²²⁴. E assim foi feito, pelo menos em parte, em um primeiro momento.

Bens variados integravam o inventário da testadora, como cabeças de gado, utensílios domésticos, artefatos diversos e “peças”, arroladas da maneira seguinte:

Uma negra solteira por nome Brigida avaliada em vinte e quatro mil reis
 Uma moça por nome Loureça avaliada em dezesseis mil réis
 Uma negra de nome Antonia com uma filha avaliada em vinte mil reis
 Um negro por nome Gonçalo com sua mulher Estácia e três crianças avaliados em trinta e dois mil réis
 Um casal Matheus e sua mulher Francisca avaliados em quarenta e oito mil réis
 Três rapazes irmãos avaliados em trinta mil réis
 Um negro por nome Gaspar avaliado em vinte e quatro mil réis
 Outro negro por nome Antonio avaliado em vinte e quatro mil reis²²⁵

²²² Inventário de Izabel Fernandes, 1607. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 5.

²²³ Ibid.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Ibid.

Nos chamou atenção não somente o número significativo de grupos familiares em relação à escravidão total existente na propriedade, mas igualmente, o fato de estarem listados conjuntamente. Esse indicativo pode sugerir a preservação da família cativa em caso de venda.

No fim da escritura, em um adendo acrescentado em março de 1610, assinalamos a ressalva apresentada pela autoridade responsável pela averiguação da execução do testamento:

Vi este testamento de Izabel Fernandes de que são testamenteiros seu marido Pedro Nunes e sua filha Maria Nunes, e não conta haver-se cumprido o ordenado nele pela dita defunta, nem ditas as missas que deixa, sendo passados alguns anos, pelo que mando sejam notificados os ditos testamenteiros cumpram todo o sobredito sob as penas de direito²²⁶

Três anos sucederam a morte de Izabel, no entanto, poucas de suas últimas vontades foram atendidas até aquele momento. Os pedidos pios presentes nos testamentos seiscentistas foram interpretados por especialistas como uma demonstração da desconfiança cultivada em relação à família, elemento revelador do acanhamento do sentimento familiar no período²²⁷. Receando o não cumprimento das resoluções finais de sua vida, os testadores recorriam a um documento legal, mediante à presença do juiz e das testemunhas. Muito embora esse trâmite pudesse conferir certa segurança em relação à efetivação das cláusulas pias, nem sempre o pretendido pelos moribundos foi de fato concretizado de modo imediato.

Por motivos que a documentação não nos permite inferir, os testamenteiros da inventariada – seu marido e sua única descendente – não cumpriram com aquilo que lhes fora confiado pela mãe defunta. Ou desconfiado, conforme a perspectiva que considera as resoluções piedosas como sinais de suspeita em relação à sensibilidade dos familiares no tocante aos últimos desejos dos agonizantes. Não obstante, algum tempo mais tarde, em 1612, o administrador retornou com a observação de que a família, após sua admoestação, acatara as exigências, logo, o testamento se encontrava “satisfeito mui inteiramente e mais do que a defunta ordenava”²²⁸.

O esposo, a filha, o genro, o espúrio e até mesmo a concubina – nenhum desses indivíduos foi poupado da atenção dedicada por Izabel nos momentos que antecederam a conclusão de sua vida. A testadora foi assídua nas providências do direcionamento futuro de sua estirpe, incumbência entendida como seu próprio encargo, revelando o papel fundamental que possuía no arranjo e na conciliação da família.

²²⁶ Inventário de Izabel Fernandes, 1607, op. cit.

²²⁷ Cf. ARIÈS, 2012, op. cit.

²²⁸ Inventário de Izabel Fernandes, 1607, op. cit.

Alguns anos depois, em 1630, foi a vez de Jeronyma Fernandes²²⁹ se responsabilizar pelo encaminhamento do filho bastardo de seu marido. Na Vila de São Paulo, doente e acamada, ainda em seu perfeito juízo, a inventariada redigiu sua cédula de testamento. Devota da Santíssima Virgem Maria, rogou a Ela e aos santos da corte do céu para que intercedessem em seu favor no momento final. Casada com Balthazar Gonçalves, pai de seus quatro filhos, todos legítimos herdeiros do casal, a testadora requisitou que o marido se empenhasse na boa doutrina de sua prole. Naquele momento, enquanto Jeronyma padecia da doença que lhe ocupava os últimos dias, Balthazar se encontrava no sertão na companhia de Manuel Preto. Incerta do retorno de seu esposo, atenta à possibilidade de “Deus fazer dele alguma coisa”, elegeu como testamenteiro seu genro, a quem rogou o cumprimento dos seus legados com brevidade, em nome da confiança que nele depositava²³⁰.

Em seguida, a inventariante lembrou seu primeiro matrimônio e o falecido marido, Francisco da Gama, que possuía um filho bastardo, gentio da terra de nação biobeba²³¹, de nome Diogo da Gama. As linhas finais do documento foram dedicadas à sua manumissão²³². Do mesmo modo, no ano de 1625, Guiomar Rodrigues²³³ tomou providências acerca do futuro de sua neta bastarda de ascendência indígena, incorporando-a na divisão de bens. Nesse caso, o falecido filho da inventariada deixara a menina aos cuidados da avó, desse modo, a rapariga teve direito à herança²³⁴.

O destino dos filhos espúrios seiscentistas foi constantemente atribuído aos cuidados de esposas, mães e avós.²³⁵ Mesmo quando a própria morte já havia separado marido e mulher e um segundo casamento era celebrado, a testadora, em geral, se responsabilizou por um filho de outro ventre, feito por um esposo já defunto, a quem não devia mais nada. As demarcações

²²⁹ Inventário de Jeronyma Fernandes, 1630. *In*: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 8.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ “Os tupinambás foram, por vezes, também chamados de ‘pés-largos’ e Tamoio, denominações que, como Tupinaé, poderiam se referir a certos subgrupos deles. É admissível que fossem os mesmos nomeados pelos colonizadores como Biobeba e ‘pés-chatos’. A nomenclatura Tupinambá pode, ademais, designar genericamente o conjunto de grupos falantes do Tupi que não fossem Guarani (incluindo por vezes os Temeninó, Tupinikim e Goyaz, etc.)”. VELLOSO, Gustavo. **Ociosos e sedicionários**: populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII). São Paulo: Intermeios, 2018. p. 23.

²³² Inventário de Jeronyma Fernandes, *op. cit.*

²³³ Inventário de Guiomar Rodrigues, 1625. *In*: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 3.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ O leitor notará, ao longo dessas páginas, a questão de gênero que atravessa o estudo. Não era a intenção inicial redigir o trabalho através da perspectiva feminina (por assim dizer), contudo, ao longo da investigação tornou-se claro que a história da família lançava luz, especial e inevitavelmente, às personagens femininas, como ficará mais evidente adiante. Em vista disso, cabe destacar: há uma atenção particular em relação à preponderância das mulheres no governo doméstico e da prole. Ver: PRIORE, 1993, *op. cit.*; FURTADO, Júnia Ferreira (org.) **Diálogos Oceânicos**: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino português. Belo Horizonte: UFMG, 2001. (parte I – mulheres e gênero).

temporais das vidas femininas eram cristalizadas pelos eventos primordiais que davam sentido às suas existências: o casamento e o parto²³⁶. Logo, interiorizadas nos encargos da maternidade, aceitavam com frequência os descendentes bastardos de seus maridos, filhos ou netos e os incorporavam no universo de criação dos demais herdeiros legítimos. Disputas de herança à parte²³⁷, as mulheres se viam cercadas por crianças brancas e não brancas que adotavam no interior de suas casas, sinalizando a preponderância feminina no governo da vida doméstica e da prole²³⁸. Da mesma maneira, a suposta normalização da bastardia²³⁹ pode ser um indicativo do quão eram corriqueiros os abarcamentos ilícitos. Os casos se repetem no conteúdo e variam na forma: de diferentes maneiras, a ilegitimidade, muitas vezes, protagonizada por personagens de cor, se fazia presente por entre a sociedade paulista seiscentista.

Continuemos narrando o caso da inventariante Guiomar Rodrigues, pois os eventos registrados em seu inventário são característicos dos processos que aqui nos interessam compreender mais detalhadamente. Casada com Luiz Ianes, união que lhe rendeu cinco herdeiros, Guiomar gerou três varões e duas moças. Em 1625, esse número baixara para um único par de filhos que restaram vivos. Dentre os falecidos, Domingos, sujeito que já mencionamos pela paternidade da bastarda que fora delegada aos cuidados da avó. O próprio marido há muito tempo partira, morte que resultou na segunda união de Guiomar, dessa vez com Diogo Martins Machuca, também defunto à época. O fruto desse casamento foi Ruy Gomes, último herdeiro da inventariada. O primogênito, que carregava o nome do pai, Luiz Ianes, foi eleito como testamenteiro e requerido a fazer bem pela alma de sua mãe, “como devia e era obrigado”. Para além das retribuições de seu julgamento final, tal ressalva pode também sugerir a expectativa de retribuição nesta vida que Guiomar depositava em seu filho – em razão do empenho dedicado à sua prole, não é despropositado inferir que a mãe esperasse alguma gratificação pela consideração e o desvelo em seus momentos finais e póstumos²⁴⁰.

A testadora solicitou que suas dívidas fossem pagas com o que restara de sua fazenda – na avaliação de seus bens, constavam um manto de sarja velho, uma saia de raxa preta, uma caixa de cinco palmos, três foices de roçar e uma prensa velha. Guiomar declarou que possuía em sua casa algumas “peças do gentio da terra”, no entanto, as deixava em liberdade – “digo que são forras e que como tais serviram a mim e quero que meus filhos as conheçam por tais,

²³⁶ SOUZA, Margarete Prado de. Uma política matrimonial prudente. *Sínteses*, Campinas, v. 3, 1998, p. 315.

²³⁷ FARIA, 1998, op. cit., p. 90.

²³⁸ PRIORE, 1993, op. cit.

²³⁹ SAMARA, 1989, op. cit., p. 127.

²⁴⁰ Inventário de Guiomar Rodrigues, 1625, op. cit.

por ser assim minha última vontade”²⁴¹. Os escravos eram arrolados nos inventários e constituíam um patrimônio para as famílias que os possuíam, representando, muitas vezes, a subsistência do proprietário, condição que os integrou ao grupo doméstico.

O convívio estreito entre senhores e seus cativos ocasionou afeições, como os testamentos nos sugerem, e, ainda, alforrias justificadas pelos bons serviços prestados, muito embora tais manumissões frequentemente viessem acompanhadas de condicionantes. Por fim, a testadora rogou a Luiz Ianes para que cumprisse em seu nome uma novena à Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém e a Ruy Gomes que pagasse por ela uma romaria a Santo Amaro. Em seguida, pediu ao seu filho, Ascenso Luiz, para que olhasse pela sobrinha bastarda como bom tio que era. Finalmente, a inventariada encerrava seu testamento e explicava que, “por ser mulher e não saber ler”²⁴², requisitava que assinassem a seu rogo.

A morte repentina por certo ocasionou vacilações durante o curso de vida de Guiomar Rodrigues. O recorrente passamento precoce dos nascidos e a reduzida expectativa de vida foram fatalidades que inverteram o curso natural do tempo e fizeram com que mães enterrassem seus filhos, no caso de nossa testadora, por três vezes consecutivas. O luto de mulheres que padeciam pelo falecimento de seus maridos não era prolongado: sem protelar, essas personagens empenhavam-se pelo seu sustento, sós ou com outros homens que pudessem contribuir com algum amparo.

Dois casamentos depois, Guiomar se preparava ela própria para a morte. Sua trajetória – disruptiva, cortada por intempéries – pode sinalizar a inconstância da vida no ultramar português seiscentista. Condições semelhantes foram vivenciadas por Jeronyma Fernandes, anteriormente citada, que, em 1630, rogava em seu testamento para que seu corpo fosse enterrado na Igreja de Nossa Senhora do Monte do Carmo, na sepultura de sua mãe²⁴³. Dentre seus bens inventariados constavam um sítio com quintal, uma caixa velha sem fechadura, um bufete, um saio de baeta, um manto de sarja, duas enxadas e duas foices velhas. Assim como Guiomar, Jeronyma não sabia escrever nem assinar seu nome. Correndo o risco de morrer sem a presença, ou sequer a notícia, de seu marido e ainda sem saber se ele de fato retornaria com vida da expedição ao sertão, a testadora achou prudente eleger seu genro como testamentário, a quem pediu que cumprisse os legados testamentais e bem cuidasse dos seus. Igualmente,

²⁴¹ Inventário de Guiomar Rodrigues, 1625, op. cit.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Inventário de Jeronyma Fernandes, 1630, op. cit.

Jeronyma possuía um antigo esposo já defunto, lembrado no testamento em razão do filho ilegítimo que ficou aos seus cuidados²⁴⁴.

Outrossim, às vésperas do segundo quartel do século XVII, Maria Pompeu²⁴⁵ redigia o texto de suas últimas vontades. Vacilante em relação ao balanço das obras cometidas em vida, a testadora temia a “estreita conta” de seus pecados e acreditava ser prudente o descargo de sua alma na presente cédula de testamento, datada de 1647. Devota, “especialmente da Virgem Maria Nossa Senhora, cujo nome tenho e do qual me chamo”, a inventariada solicitou o sepultamento de seu corpo junto do jazigo de sua sogra e encomendou ao marido, Manuel Goés Raposo, a fazer em seu enterramento aquilo “que bem lhe parecer”. Maria possuía duas sucessoras, Anna e Izabel, eleitas como herdeiras universais de sua fazenda. No inventário, declarado pelo esposo na ocasião do falecimento da testadora, constavam duas casas de vila, uma delas descrita como uma morada “de dois lanços de taipa de pilão cobertas de telha com seu corredor e quintal na rua que vai do Carmo para São Francisco”, avaliada em trinta mil réis. Juntamente, estavam arrolados os bens móveis, sítios da roça, cavalgadas, criação de porcos, gados e ovelhas, pratarias, ferramentas e cativos, cabedal distribuído entre Manuel e as progêntas²⁴⁶.

À sobrinha, menina de nome Maria Barbosa, filha de sua cunhada, Branca Raposo, a inventariante legava “uns pendentos e umas arrecadas de ouro” e à Izabel Furtado, descendente bastarda de seu marido, “um vestido de tafetá dobre saio e saia chapins e manto de seda que se lhe dará e assim lhe deixo uma cabaça de ouro minha e uns ramais de corais que se lhe darão”. A transmissão de um vestido outrora usado pela testadora nos sugere uma suposta afeição entre ela e a ilegítima, razão pela qual consideramos a possibilidade de Izabel Furtado ter sido criada junto das demais herdeiras, como integrante da família. Algumas personagens foram recordadas por Maria – a sogra, já falecida, porém, sobretudo, a sobrinha, a cunhada e a espúria. Essas, talvez, fossem figuras femininas com as quais a dupla de órfãs maternas, Anna e Izabel de 6 e 7 anos, segundo os anseios de sua mãe, pudessem contar²⁴⁷.

Narramos histórias de mulheres diversas: Izabel Fernandes, Jeronyma Fernandes, Guiomar Rodrigues e Maria Pompeu – todas elas, mães, consternadas com o destino dos seus. Fêmeas que rezaram pelos seus mortos e encomendaram a Deus os sobreviventes. Essas matronas, as quais designavam a Virgem Nossa Senhora como sua advogada intercessora no

²⁴⁴ Inventário de Jeronyma Fernandes, 1630, op. cit.

²⁴⁵ Inventário de Maria Pompeu, 1647. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 15.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Ibid.

derradeiro instante, ora sofreram com o dissabor de mortes prematuras, ora lidaram com partidas nem sempre antecessoras de chegadas. Igualmente, ocuparam-se dos bastardos oriundos dos homens ao seu redor. Foram companheiras de machos comovidos pela empreitada sertaneja, metidos nos caminhos, improvisando a subsistência, caçando os índios e o ouro, empurrando as fronteiras e encarando a fome e a sede. Estamos diante de situações que, por vezes, abalaram os laços familiares existentes e sinalizaram obstáculos para o endurecimento da família colonial. A itinerância, característica da América Portuguesa e corolário da sociedade paulista de então, não era o atributo ideal para o estabelecimento de intimidades. Mobilidade, dispersão e instabilidade, somados às diversidades étnicas, resultaram em um contexto extremamente específico cujo resultado foi uma correspondente forma de convívio²⁴⁸.

²⁴⁸ NOVAIS, 1997a, op. cit.

4. *Mulheres mundanas e virtuosas mulheres*

Ao considerar a “feminil inclinação”²⁴⁹, expressão retirada da regra que tratou de aconselhar a perfeição dos casados, nenhum homem sensato dava liberdades demasiadas à sua mulher, mas sim incentivava-a a ser primorosa no cumprimento de suas tarefas. Diante disso, Diogo Paiva de Andrada delineou a conduta ideal de mães, esposas e donzelas pretendentes a esses estados. A honestidade era a grandiosa qualidade feminina²⁵⁰, atributo que quando não se relacionava à virgindade das moças, se valia da reputação das casadas. Por isso, o recato era o tesouro das virtuosas mulheres que se protegiam, constantemente, do perigo das ocasiões. A honra feminina comprometia a respeitabilidade dos seus: pais e irmãos eram associados à pureza de suas filhas e irmãs, ou a falta dela. Uma vez perdido, esse predicado era dificilmente recuperado, sendo assim, as mulheres deveriam ser “mui precatadas na conservação de suas virtudes”²⁵¹.

Além de manterem-se honestas e recolhidas, às mulheres era recomendado dar mostras de sua honra, desviando seu caminho de vadios e arruadores. O autor cita São Jerónimo e lembra às esposas de se manterem ocupadas, uma vez que o ócio era a porta de entrada para todos os vícios²⁵² e que aquelas que se ocupassem de bons exercícios poderiam mais facilmente resistir ao mal:

[...] porque uma mulher que anda ociosa por sua casa, poucas vezes se pode ter que não chegue à janela, umas sem mais ocasião de querer andar variando, pois ninguém varia mais que os ociosos. Outras por qualquer rumor ou movimento que sentem na rua, que quem não se ocupa em nada, dá fé de tudo, e quem costuma não tratar de si, é mui curioso de saber dos outros; e os perigos das que continuam muito a estar na janela, são mui achados pela razão e mui conhecidos pela experiência. Além disto, é causa certa nas ociosas gastar o tempo em variar galas, toucados e trajes; e posto que na tenção não haja defeito, não deixa de o haver as vezes na obra, porque também nesta isca se pode tomar fogo de que se levantem perigosos incêndios²⁵³.

Como a ociosidade sugeria pensamentos mal ordenados, o autor convidava as mulheres a seguirem os exemplos de Nossa Senhora, “a quem o céu adorava e o inferno tanto temia”²⁵⁴, que nunca fora vítima de leviandades, pois permanecia centrada em seus afazeres: quando não

²⁴⁹ ANDRADA [1630], 1944, op. cit., p. 152.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid., p. 150.

²⁵² Ibid.

²⁵³ Ibid., p. 129

²⁵⁴ Id., p. 136.

estava orando com fervor e devoção, se ocupava de ler a Escritura Sagrada, fiar, tecer e encanelar seus vestidos²⁵⁵.

Maria, até então uma personagem feminina comum nos tempos da Galileia, fora eleita bendita entre todas as mulheres²⁵⁶. Judia de origem humilde, habitante da cidade de Nazaré, casada, no entanto, conservada em sua virgindade, recebeu a visita de um anjo que anunciou: em seu ventre conceberás e dará à luz um menino de nome Jesus, o filho de Deus. Consternada diante desse testemunho, Maria inquiriu o anjo e perguntou como isso era possível. “Para Deus nada é impossível”²⁵⁷, contentou-se em responder-lhe o querubim. E assim, conformando-se apenas com essas breves palavras, a mãe de Jesus Cristo asseverou: “Eis aqui a serva do Senhor, cumpra-se em mim segundo a tua Palavra”²⁵⁸.

Eram deveres atribuídos ao bom crente ouvir a Palavra de Deus, cultivá-la em seu coração e dar frutos em favor da perseverança²⁵⁹. Esses três pilares da fé foram exercidos por Maria e, em virtude disso, para além do dogma da virgindade eterna, ela fora reconhecida como verdadeira discípula de Cristo. Maria seguiu o apelo proferido pelo anjo. Além de ouvir a Palavra, a guardou, ou seja, demonstrou adesão ao chamado de Deus. Ela acreditou, teve fé e se colocou como serva diante do impossível. Por isso, Nossa Senhora é o maior exemplo feminino nas Escrituras, não apenas por ser a mãe de Cristo, mas igualmente, por ter caminhado ao seu lado durante a peregrinação. Nessa árdua caminhada, ela não esteve desacompanhada. Os principais evangelhos narram a história de mulheres as quais participaram do movimento de Jesus e deram mostras de seu compromisso para com o Reino de Deus. Personagens femininas que, da Galileia ao Calvário, seguiram o Messias²⁶⁰.

Após a crucificação, as seguidoras espreitavam ao redor da Gólgota. Um dos discípulos pediu a Pilatos para que trouxesse o corpo de Jesus. Em seguida, “envolveu-o num lençol e pô-lo num sepulcro escavado numa penha, onde ninguém havia sido posto”²⁶¹. No fim do sábado, quando a madrugada carregava a aurora do primeiro dia da semana, as mulheres presentes

²⁵⁵ Cf. VILLARI, Rosario (dir.). **O homem barroco**. Lisboa: Editora presença, 1995.

²⁵⁶ MURAD, Afonso. **Maria toda de Deus e tão humana**. Compêndio de Mariologia. São Paulo: Paulinas, 2014.

²⁵⁷ Lucas 1:37.

²⁵⁸ Essa narrativa encontra-se em Lucas 1: 26-38.

²⁵⁹ Lucas 8:15

²⁶⁰ Sobre isso, conferir: REIMER, Ivoni Richter; SOUZA, Carolina Bezerra de. As mulheres: modelo de seguimento no movimento de Jesus e na Igreja. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, Recife, v. 1, n. 1, 2012; SOUZA, Carolina Bezerra de. Violência e gênero: as mulheres entre os discursos de Marcos, Mateus e Lucas. **Revista Bíblica**, Argentina, v. 82, n. 3-4, 2020; VITÓRIO, Jaldemir. Maria de Nazaré: modelo de discipulado cristão (Lc, 1, 26-56) – Narração da fé de uma pequenina. **Perspectiva Teológica**, v. 50, n. 2, 2018; GUINSBURG, Jacó. Da mulher na bíblia. **Arquivo Maaravi**: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, v. 7, n. 12, 2013.

²⁶¹ Mateus 28. 1-10.

foram até o sepulcro. Lá, ainda cercadas pela escuridão noturna, avistaram um anjo. A criatura celestial desceu dos céus fazendo a terra estremecer e, sem delongas, declarou que Jesus não estava mais ali, pois ressuscitara conforme o prometido. As mulheres constataram a ausência do corpo. Enquanto corriam para alertar os discípulos, elas se depararam com o próprio Nazareno. Segundo o evangelho de Mateus: “E, indo elas, eis que Jesus lhes sai ao encontro, dizendo Eu vos saúdo. E elas, chegando, abraçaram os seus pés e o adoraram”²⁶².

As mulheres foram discípulas de Cristo e não o abandonaram, mesmo quando muitos de seus homens o fizeram. Elas assistiram à crucificação, à morte de Jesus e no sepulcro permaneceram na vigília da madrugada do domingo, não porque desejavam ver o corpo do Messias, mas porque aguardavam sua ressurreição²⁶³. Elas foram as testemunhas inéditas do mistério. Outrossim, foram as primeiras a adorarem o Jesus ressurreto e as primeiras a quem Ele designou uma missão: “Não temais; ide dizer a meus irmãos que vão a Galileia, e lá me verão”. Há uma significativa presença na narrativa bíblica, o qual destaca as mulheres como pertencentes à comunidade de Jesus Cristo. Essa era a maior fonte de inspiração às senhoras, seu papel como servas de Deus a exemplo da Virgem Maria.

A castidade pedia a renúncia de caprichos, vaidades e ornamentos. O único adorno necessário às esposas e donzelas era sua honestidade. Dessa forma, o retrato das boas mulheres chamava as populações femininas a serem caladas e sofridas²⁶⁴. A desenvoltura nas palavras não era considerada uma virtude feminina. As mulheres poderiam fazer muito mais por seus maridos e famílias quando quietas. Seu silêncio impunha respeito e dava mostras de sua nobreza. Andrada, em seu já referido manual, publicado em 1630, recorria ao exemplo dos antigos a fim de elucidar suas recomendações aos aspirantes do *Casamento Perfeito*²⁶⁵: segundo Plutarco, a mulher casada conversava apenas com o seu esposo e somente através dele com os demais. Quando insatisfeitas, elas poderiam admoestar seus parceiros, porém, tendo em mente sua submissão, agindo com suavidade, evidenciando que as boas mulheres sofriam com brandura e sua amenidade amansava a ira de maridos revoltos. Como asseverou o autor, “enquanto houver mulher que sofra, raramente haverá marido que nestas ocasiões se descomponha; e onde elas fazem o contrário, não há amor que se conserve, nem desventura que não se espere”²⁶⁶.

²⁶² Mateus 28. 1-10.

²⁶³ Cf. FERNANDES, Leni Soares Vieira. **Imagens da mulher no evangelho de Mateus**. A construção de personagens femininas. São Paulo: Novas edições acadêmicas, 2015.

²⁶⁴ ANDRADA [1630], 1944, op. cit., p. 181.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid., p. 152.

Contra o arquétipo da pecadora natural, a imagem da mulher ideal divulgada pelo catolicismo era a da Virgem – apesar do corpo renegado, nas devoções afetivas dedicadas à mãe de Cristo, eram ressaltados seus seios, braços e boca, evidenciando a exaltação de suas características maternais²⁶⁷. Mesmo quando mães, ainda inspiradas pelo exemplo da virgindade, devotas de Nossa Senhora, as mulheres deveriam permanecer castas e ascéticas, por conseguinte, interiorizadas no ambiente doméstico, refúgio das virtuosas. O avesso da mulher certa, “a mulher da rua”²⁶⁸, lasciva e concupiscente, atuou como um contraponto para eleição do modelo feminino a ser seguido.

A Igreja insistiu, portanto, na difusão das vantagens associadas ao matrimônio, sendo a principal delas a segurança. A indissolubilidade da união era uma condição que acalentava o medo do abandono e garantia a proteção dos maridos. O pavor do parto e as dores da gestação, quando divididos com o esposo, sinalizavam a possibilidade de amparo²⁶⁹. Enlaçadas pelo casamento cristão, as mulheres eram sacralizadas e dignificadas, assim como sua prole – a benção do casamento como um círculo seguro representou um esforço no sentido de trazer as amancebadas para as normas do casamento²⁷⁰.

A letra eclesiástica divulgou o matrimônio como um instrumento para a geração de filhos legítimos e a constituição da verdadeira família. As populações femininas, mães em potencial, chegavam aos homens, muitas vezes, através da escravização e exploração²⁷¹, como teremos a oportunidade de discutir nas páginas subsequentes. Nesse cenário de desamparo, a união sacramentada e o título de esposa as situavam em uma suposta proteção: o matrimônio seria o arrimo que as diferenciava das mulheres mundanas. O resguardo promovido pelo sétimo sacramento oferecia ajuda mútua entre os consortes, a necessidade da vida marital conjunta e o sustento compartilhado, fatores que foram atrativos em um mundo de aparente instabilidade.

A construção da mulher ideal – esposa, casta, mãe, adepta à vida domiciliar, à humildade e educação cristãs – dependeu do estabelecimento do seu avesso. A todas as pertinazes

²⁶⁷ VILLARI, 1995, op. cit., p. 181.

²⁶⁸ PRIORE, 1993, op. cit., p. 36.

²⁶⁹ O parto possuía seus perigos. A morte dos pequenos “antes de acabarem de nascer” era recorrente, por isso, a Igreja recomendava a prontidão das parteiras em batizar os nascidos quando houvesse ameaça de vida. O alerta no caso de mães que faleciam dando à luz era o seguinte: se houvesse certeza da criança “ficar viva dentro do ventre, façam por autoridade de justiça, seja aberto [o ventre] de modo que não corra perigo a criança: e achando-se viva, seja batizada”. Semelhantemente, as Constituições do Arcebispado de Lisboa indicavam a necessidade da penitência em situações de perigo de morte, dentre essas, foi citado “as mulheres estando próximas ao parto, principalmente nos primeiros partos, ou costumando a ter perigo, ou dificuldade neles”. À vista disso, podemos imaginar o temor que assombrava as mulheres pejadas, causado tanto pela eventualidade de perderem seus filhos, quanto pelo risco de sua própria vida. No pior dos casos, as duas possibilidades. CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título VI, p. 23; título X, p. 64.

²⁷⁰ PRIORE, 1993, op. cit., p. 36.

²⁷¹ Ibid., p. 23.

pecadoras da colônia luso-brasileira havia a chance de redenção dos pecados viabilizada pelo casamento e, então, pela execução do papel de santa Mãe²⁷². No cumprimento da missão sacra resguardada ao gênero feminino, a mulher ideal não sedia o ventre a todos os homens, não criava filhos bastardos vindos de seu marido e não se envolvia em relações de concubinato. Desse modo, era importante o desenho caricato das práticas transgressoras que caracterizavam o contratipo das virtuosas, as solteiras do mundo²⁷³.

Na São Paulo seiscentista, as ausências masculinas resultaram em mulheres vulneráveis. Apartadas dos pais ou maridos, tais personagens davam cabo ao seu próprio desamparo na busca pela sobrevivência. Desse modo, comandavam seus fogos, ou ainda, exerciam atividades que lhes proporcionava algum ganho – lavavam, cozinhavam, costuravam e realizavam funções que as colocavam diante de homens estranhos²⁷⁴. Isentas da tutela masculina, as mulheres solteiras estavam entregues à desproteção. Solteira, à época, não significava “não casada”: a mulher não casada era a donzela, a celibatária ou a viúva. As solteiras do mundo eram mulheres desimpedidas, desvalidas do amparo da família – mulheres públicas, vulgares, em suma, meretrizes²⁷⁵. Mesmo que não comercializassem seus corpos, essas mulheres desacompanhadas poderiam ser facilmente confundidas com prostitutas.

A prostituição é uma prática perene na história²⁷⁶. Sua longevidade no tempo se justifica em razão das necessidades contempladas pelo seu exercício: na Europa Moderna, atendia aos homens itinerantes, vinculados ao mercantilismo, e valorizava o matrimônio por meio da preservação da castidade das donzelas. Em Portugal, havia uma legislação específica responsável por regradar os usos comerciais do corpo e punir as atividades consideradas clandestinas. A regularização do meretrício visava controlar a violência urbana e garantir o recato das famílias. No entanto, a partir do século XVI, a figura da alcoviteira passou a ser o centro das preocupações legislativas²⁷⁷.

²⁷² PRIORE, 1993, op. cit., p. 36.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Convivendo com o Pecado na Sociedade Colonial Paulista, 1719-1822**. São Paulo: Annablume, 1998. p. 106.

²⁷⁵ A palavra “meretriz” consta no Dicionário da Língua Portuguesa produzido pelo padre D. Rafael Bluteau, que a definia como “mulher que devassa a sua honestidade por mal preço; puta; mulher marota, porca”. BLUTEAU, 1728, op. cit. Ver, dentre outros estudos: BRAGA, Isabel Drumond; HERNANDÉZ, Margarita Torremocha. **As mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015; FARGE, Arlette. A prostituta. In: PERROT, Michelle, DUBY, George (org.). **História das mulheres no Ocidente – do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Afrontamento, 1991; MOTT, Luiz. **Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos**. Centros de Estudos Baianos: Bahia, 1983; PRIORE, Mary del. Mulheres de trato ilícito: a prostituição na São Paulo do século XVIII. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, tomo XXXV, 167-200, 1986-1987.

²⁷⁶ Cf. FARGE, 1991, op. cit.

²⁷⁷ SOUZA, Alexandre Rodrigues de. Legislação, sexualidade e prostituição: práticas jurídicas no Portugal moderno. **Revista Ars Histórica**, Rio de Janeiro, n. 13, p. 62-77, jul./dez 2016.

Como consequência disso, no Quinhentos, as Ordenações Manuelinas prescreveram a respeito dos facilitadores da prostituição, condenando-os, em alguns casos, à pena capital. Algo semelhante se repetiu na legislação sucessora, o Código Filipino (1603), regulamento no qual constavam as leis do Reino, válidas para a jurisdição da América Portuguesa no período, o século XVII. As penas variavam de acordo com a qualidade ou o estado civil das mulheres albergadas pelos facilitadores: no caso das freiras professoras, as sanções eram os açoites, o confisco de bens e o degredo perpétuo para o Brasil; no tangente às filhas e irmãs, a sentença era a morte²⁷⁸. Através do rigor das punições que repreendiam as meretrizes ou, mais precisamente, os alcoviteiros e alcoviteiras, era erigida a defesa da família cristã.

Nas Constituições do Arcebispado de Lisboa, as penas relativas ao crime da alcovitaria visavam sentenciar “toda pessoa que em sua casa der mulheres para os homens pecarem com elas, ainda que sejam mulheres ordinárias e de ruim fama”²⁷⁹, ou seja, condenavam sujeitos facilitadores da prática da prostituição. Indivíduos que ofereciam aos homens favores sexuais de mancebas e cediam suas casas para a realização dos alcouces. A alcovitaria, muitas vezes, era praticada como uma forma de sustento: mães vendiam suas filhas e os maridos suas esposas. Nesse último caso, a lei eclesiástica entendia a prática como ofensiva, essencialmente, ao matrimônio, uma vez que era julgada como conivente com o adultério²⁸⁰.

É curioso não encontrarmos nas leis da Igreja penalizações às mulheres que faziam uso profissional de seus corpos. A prostituição em si não configurava transgressão, ao contrário da alcovitaria. A partir do momento que as populações femininas – da donzela à viúva, da casada à religiosa – rompiam com o recolhimento e as recomendações de permanecer constantemente tuteladas pelos cuidados masculinos e ruíam no meretrício, de nada mais valiam essas mulheres diante das preocupações eclesiásticas. De certo modo, a lei tentava evitar as situações de prostituição, alertando seus fiéis a respeito das penas as quais incorriam os alcoviteiros. No entanto, nada prescrevia sobre as meretrizes, como se as prostitutas pairassem na sociedade, mulheres que, uma vez corrompidas, se tornavam indecorosos inconvenientes, porém necessários, talvez, à garantia da virgindade das donzelas e dos matrimônios bem sucedidos.

²⁷⁸ Livro V, Tit. XXXII: Dos Alcoviteiros e dos que em suas casas consentem a mulheres fazerem mal a seus corpos. PORTUGAL. **Ordenações Filipinas** [1603]. Cf.: Ed. de Cândido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Filomático, 1870. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242733>. Acesso em: fev. 2023.

²⁷⁹ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro quinto, título XIII.

²⁸⁰ Ibid.

A figura feminina abrigou a dicotomia entre a carne e o espírito²⁸¹. A cúmplice preferida de Satã²⁸² carregava em sua pele a marca do primeiro dos pecados; nesse mesmo corpo, os lábios dispunham o sorriso, o ventre gestava a vida e o seio oferecia o alimento. O casamento e a maternidade mitigavam o sacrilégio das filhas de Eva, por isso, na renúncia de sua face enganadora, insensata e impudica, reinava sua castidade. Quando mães e esposas, as fêmeas poderiam vislumbrar a proteção e o reconhecimento; em contrapartida, quando distantes desse modelo, simbolizavam toda a carga negativa da moral católica. Mulheres mundanas e virtuosas mulheres: personagens contrárias, no entanto, dependentes – avessas, jamais confundidas. Uma se dava pelo oposto da outra. Entre elas estavam todas as mulheres coloniais, sem possibilidade alguma de existirem entre esses pares²⁸³, constantemente inqueridas pela Igreja. Quem escolheriam ser?

Para as mais opulentas, brancas enobrecidas, integrantes da elite brasileira de então²⁸⁴, a reposta pareceu óbvia. Detentoras da pureza de sangue e do pujante dote²⁸⁵ necessários à composição do mercado matrimonial, sua busca por parceiros ideais correspondia à manutenção de suas fortunas. Assim, essas donzelas contavam com as condições necessárias para a consolidação do matrimônio, desde a estabilidade em seu modo de vida, até o pecúlio exigido para a celebração. Outras, menos abastadas, foram agraciadas pelo árduo esforço da família em inseri-las em bons casamentos. Todavia, às personagens da desclassificação²⁸⁶ feminina – mestiças, negras e brancas pobres, filhas elas próprias da ilegitimidade, mulheres que se ocupavam de seu próprio sustento e que viviam o afã cotidiano da busca pela sobrevivência –, o matrimônio não pareceu uma opção factível. Contudo, ainda que desprovidas da proteção familiar, sujeitas à exploração sexual²⁸⁷, compelidas pela carência material e submetidas à marginalização de sua raça, essas mulheres aspiraram alguma estabilidade às suas vidas. No entanto, em relação ao casamento e à rigidez da qual dispunha o sacramento, sua

²⁸¹ “Enfim, uma era a antítese da outra, e esta contradição garantia a existência de ambas. O importante era que não fossem confundidas [...] Tendo que decidir entre o espírito e a carne, a sociedade colonial ficava constringida a classificar as mulheres segundo tal dicotomia.” GOLDSCHMIDT, 1998, op. cit., p. 99.

²⁸² DELUMEAU, 1989a, op. cit., p. 474.

²⁸³ “Ato, intenções e circunstâncias. Do cruzamento desses três elementos nascerá uma casuística exaustiva, verdadeiro discurso obsessivo, que tem a pretensão de abranger tudo e todos. Discurso de exclusão, que nomeia a virtude e o vício, separando o bom do mau, sem deixar espaço para o diferente”. LIMA, 1986, op. cit., p. 79.

²⁸⁴ RAMINELLI, Ronald. Nobreza e Riqueza no Antigo Regime Ibérico Setecentista. **Revista de História**, São Paulo, n. 169, p. 83-110, julho/dezembro 2013.

²⁸⁵ Sobre os dotes, conferir: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Mulheres e patrimônio familiar no Brasil no fim do período colonial. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1-2, p. 85-98, 2012; NAZZARI, Muriel. **O desaparecimento do dote: mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

²⁸⁶ Cf. SOUZA, 1986a, op. cit.

²⁸⁷ SAMARA, 1989, op. cit., p. 112.

indissolubilidade, os trâmites burocráticos e as onerosas exigências não pareciam compatíveis com a realidade compartilhada por essas populações que carregavam as “contingências da desclassificação”²⁸⁸.

Em vista disso, essas mulheres almejavam a solidez equivalente ao seu modo de vida²⁸⁹ e a encontraram nas uniões consensuais. Na periferia do matrimônio, a contragosto das ordenações eclesiásticas, desenrolaram-se abarcamentos que propiciavam certo amparo, desde a assistência na criação dos filhos, a partilha do alimento, até a simples companhia, fatores que sinalizavam a ordenação de uma outra família²⁹⁰, avessa às disposições conciliares, porém, ajustada às terras brasileiras. Relações que ofereciam vantagens acessíveis, uma condição de estabilidade e segurança passíveis de serem pretendidas e conquistadas por sujeitos que viveram da itinerância e lutaram pelo sustento²⁹¹. Vínculos que, em termos de duração, poderiam acompanhar o curso de uma vida, ou apenas a urgência de alguns poucos anos. De qualquer modo, tais ações representaram soluções possíveis à enfrentamentos concretos anunciados pela ordem do dia²⁹². Portanto, aqui, a pergunta direcionada às populações femininas encontrou sua resposta. Entre as mundanas e virtuosas, foi no concubinato que mulheres comuns experimentaram a família que estava ao seu dispor.

Ainda assim, estamos atentos à interpretação de que os amancebamentos eram sintomáticos do escravismo. A escravidão apresentava uma outra face às mulheres²⁹³, especialmente para as escravas, o domínio sobre seus corpos ultrapassou a fronteira econômica e alcançou o âmbito sexual. O poder do senhorio rapidamente dilatou-se e encontrou nas cativas a satisfação de desejos oriundos de seu mando irrestrito, regado pela exploração e sujeição a qual as escravas eram reduzidas. A autoridade delegada aos homens e a argumentada

²⁸⁸ FIGUEIREDO, Luciano Raposo. Mulheres nas Minhas Gerais. In: PRIORE, Mary del (org). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997b. p. 172.

²⁸⁹ A historiadora Maria Odila Leite da Silva Dias analisa, em seu trabalho mais conhecido, os papéis históricos encabeçados por mulheres empobrecidas durante o processo de urbanização da cidade de São Paulo. Apesar de seu estudo compreender o período oitocentista, suas reflexões contribuíram para esta dissertação. Segundo a autora, o cotidiano feminino foi demarcado por “[...] mediações sociais continuamente improvisadas no processo global de tensões e conflitos. [...]”. DIAS, 1995, op. cit., p. 13.

²⁹⁰ Cf. TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit.

²⁹¹ Não podiam aspirar as uniões sacramentadas pela Igreja, não obstante aspiraram o mínimo de segurança e estabilidade compatíveis com a sua realidade. O universo das uniões livres possuía suas próprias leis. Evitamos a interpretação de que esses indivíduos, distantes do mercado matrimonial, viviam de forma desregrada e sem modos de conduta reguladores de seu cotidiano. É oportuno citar a reflexão do historiador Raimundo Pessoa: “se quer dizer com isso que, mesmo que aparentemente o mundo dessa sorte de mulheres se apresentasse como a verdadeira imagem da desordem, internamente esse mundo possuía suas leis e normas próprias que, a despeito da distância daquelas que regulavam o mundo das mulheres honradas, substituíam com regularidade e perenidade”. PESSOA, Raimundo Agnelo Soares. Das mulatas. In: Id. **Gente sem sorte: a invenção dos mulatos no Brasil Colonial**. Goiânia: UFG, 2013. p. 61-107.

²⁹² De acordo com Luciano Figueiredo, “o cotidiano acabava por vencer as instituições que deveriam agir na moralização e normalização social”. FIGUEIREDO, 1997b, op. cit., p. 174.

²⁹³ Ibid.

subserviência que as mulheres lhes deviam resultou em mais uma esfera de poder na qual o veredito masculino era determinante. Assim, as ambições masculinas, igualmente no campo sexual, eram absolutas – cabais²⁹⁴.

A “mulata manhosa” que se oferecia aos rapazes brancos e os apresentava “a primeira sensação completa de homem”²⁹⁵, segundo uma tradicional leitura, era alvo de fixação. Meninos, outrora criados por amas negras, quando crescidos, procuravam o seio das mulheres de cor. Seus afagos, seu misticismo e sua ternura inconfundíveis. Essa simpatia gerou embaraços: alguns homens brancos apenas compraziam-se na presença das negras; outros, na noite de núpcias, deitavam-se no leito conjugal junto das esposas, avivados pela lembrança das mulatas²⁹⁶. No entanto, o que fora interpretado como predileção, gosto que ocasionou o inevitável intercuro sexual entre brancos e não brancos, não teria sido mera preferência, tampouco identificação. A afirmação de que “o Brasil formou-se, despreocupados os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça”²⁹⁷ só pode ser levada em consideração no universo informal. O colonizador de ascendência portuguesa poderia eleger as mulheres de cor, cativas, forras ou livres, para os encontros noturnos e os prazeres imediatos, ou ainda, dedicar a elas alguma atenção e concedê-las benesses. Mas de modo algum para o casamento²⁹⁸. O matrimônio, ao contrário de atenuar, reforçava a distinção entre uns e outros, característica fundamental em uma sociedade desigual, na qual a hierarquização era crivo fundamental na sua manutenção. Por isso, asseveramos que os indivíduos se casavam entre si, tanto no que diz respeito à fazenda, como em questões raciais e de acesso à liberdade.

“Objetar-se-á que o sexo é todo-poderoso quando desembestado; e não o negamos de modo algum”²⁹⁹. Mulheres vulneráveis, aniquiladas pela miséria, degradadas pelo cativo, desassistidas na luta pela sobrevivência, sem embargo disso, possuíam algo do interesse masculino. O vínculo com homens brancos poderia oferecer alguns privilégios, como a mitigação do trabalho, no caso das cativas, ou mesmo o sustento, do qual tratamos longamente nesse trabalho. Por seu turno, o deleite desses indivíduos em relação às mulheres não brancas correspondia à obsessão; o interesse, à superioridade racial e o prazer, ao domínio exercido sob populações femininas submetidas. De fato, o convívio sexual, quando descomedido, regado

²⁹⁴ Houve um elo entre escravidão e abuso sexual, ver: VAINFAS, 1989, op. cit., p. 62.

²⁹⁵ FREYRE, 2003, op. cit., Capítulo IV.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Ibid., p. 91.

²⁹⁸ Valendo-se de obras do período colonial produzidas por letrados diversos, de Gregório de Matos a André João Antonil, Raimundo Pessoa explora o imaginário que se cultivava em torno das mulatas, constantemente relacionadas à lascívia. Sem embargo de serem requisitadas com frequência para as amizades ilícitas, eram desconsideradas como parceiras nas uniões sacramentadas. PESSOA, 2013, op. cit., p. 61-107.

²⁹⁹ FREYRE, op. cit., p. 421.

pela primazia racial e a exploração sexual³⁰⁰, foi todo-poderoso e legou uma sociedade de mestiços, marcados todos pela ilegitimidade.

Não obstante, a escravidão representou um obstáculo na consolidação da família em seu tipo ideal: homens casados com mulheres brancas facilmente esgueiravam-se de seus matrimônios buscando encontros noturnos com escravas ou libertas que, muitas vezes, se tornavam concubinas. A facilidade com que incorriam no adultério, desprezavam suas parceiras legais e se arranjavam com mulheres não brancas pode ilustrar o que foi acima descrito. As vontades masculinas – de proprietários, senhores e maridos – eram materializadas sem grandes objeções em uma sociedade que sublimava o pátrio poder³⁰¹. A historiografia retratou amplamente os senhores que mimavam suas cativas, as vestiam com trajes e sapatos, causando a ira das senhoras³⁰². Mesmo antes de encontrarem suas futuras esposas, os pretendentes masculinos se satisfaziam com suas amásias não-brancas quando solteiros, guardando a virgindade das donzelas para o momento da consumação de seu matrimônio. Era de se esperar que o casamento com tais mulheres não fosse uma pretensão desses sujeitos: o intento dos homens correspondia à satisfação de apetites tipicamente masculinos.

Destarte, a política familiar esteve voltada à manutenção da pureza racial³⁰³. A perenidade da elite embranquecida, constantemente assegurada por novos matrimônios, reforçava o sistema escravista exportador que se recriava mediante às uniões de grandes famílias abastadas de ascendência portuguesa. Esses grupos, ao reproduzirem os valores cristãos no âmbito doméstico, estavam alinhados, igualmente, à política de colonização. A formação de famílias, além de cumprir com o intento do povoamento, preservava a pureza racial

³⁰⁰ VAINFAS, 1989, op. cit., p. 85.

³⁰¹ Quando solteiras, a honra e proteção femininas eram responsabilidade do pai. Quando casadas, esse encargo era transferido ao marido que possuía o direito de corrigir sua esposa quando preciso, necessidade definida segundo arbítrio e temperamento masculinos. À época, o castigo era interpretado como zelo e seu excesso, paradoxalmente, como amor demasiado. Segundo Eliana Maria Rea Goldschmidt, “resultado da influência cristã no princípio patriarcal, tal direito consistia na obrigação do marido de zelar pelo bem-estar da mulher e filhos, o que abarcava tanto na administração da propriedade da esposa como a sua disciplina caracterizando a posição submissa da mulher e o controle masculino a respeito de quando e como castigá-la”. GOLDSCHMIDT, 1998, op. cit., p. 103.

³⁰² Cabe aqui sublinhar a cadeia de violências vinculada aos embates conjugais. Em primeiro lugar, as sevícias que vitimavam esposas, alvos da crueldade de maridos fartos de seus casamentos e desinteressados acerca da segurança e sustento de suas legítimas companheiras. Essas, malcontentes e frustradas diante dos adultérios de seus cônjuges, perseguiram as concubinas, frequentemente escravas, impondo-lhes castigos físicos regados à perversidade. De mesmo modo, as amásias viam-se reféns de caprichos masculinos avivados pelo consumo do álcool, pelas mazelas da loucura, os sintomas dos ciúmes e os gênios impetuosos que ocasionavam, mais uma vez, latentes violências assoladoras de populações femininas, em especial de mulheres marginalizadas. Conferir: FIGUEIREDO, 1997a, op. cit., p. 81; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. A imagem da concubina no Brasil colonial *In*: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina (org.). **Rebeldia e submissão**. São Paulo: Vértice, 1989; VAINFAS, 1989, op. cit., p. 115.

³⁰³ SAMARA, 1989, op. cit., p. 92.

necessária para o processo colonizador³⁰⁴. Desse modo, as uniões consensuais, protagonizadas por personagens não-brancos, resultavam em mestiçagens latentes que comprometiam o sucesso do antigo regime nos trópicos. Entendidos como uma população desassossegada e desobediente³⁰⁵, os mestiços representavam um risco à hierarquia vigente e a família se traduzia em um caro mecanismo em favor da manutenção da estimada ordem social.

A mulher oriunda das camadas pobres e intermediárias, que se envolvia em uniões consensuais com indivíduos solteiros ou casados, as quais averiguamos nas páginas antecedentes, é apenas uma das manifestações, singela parte do todo implicada na definição do concubinato. Por que personagens do mundo colonial não se casavam e insistiam em viver relações contrárias à norma da Igreja? Ainda, qual era a motivação de sujeitos que contraíam abarcamentos ilícitos, adulterinos, à margem de seus próprios casamentos? O que estaria por trás do cenário indigesto de senhores que calçavam os pés de suas escravas em nome do suposto amor que guardavam por elas enquanto espancavam suas esposas?

Berraganias, amancebamento ou concubinato – esse último, termo que adotamos para o seguinte trabalho – são expressões que abrigaram uma infinidade de uniões: da relação estável, quase conjugal, entre dois solteiros ao encontro noturno do senhor com a cativa. Seu denominador comum foi a contraposição frente ao único modelo erigido como ideal: o sétimo sacramento. Tudo que não correspondeu à entrega eterna e indissoluta do homem e da mulher perante o Cristo, diante de sua Igreja, foi caracterizado como abarcamento ilegítimo.

Por conseguinte, na segunda parte dessa dissertação, nos propomos a analisar esses vínculos, acessíveis por meio de seus frutos, a bastardia, delegada à História por meio das confissões testamentais. Distantes da pretensão de esgotar o tema, pretendemos interpretar as relações concubinárias a partir da noção de que foram, nas suas diversas manifestações, respostas possíveis, soluções temporárias, às adversidades de ordens distintas.³⁰⁶ Isto posto, tencionamos iluminar novos aspectos da vida conjugal e sua periferia, o concubinato.

³⁰⁴SILVA, 1984, op. cit.; SAMARA, op. cit.; FIGUEIREDO, 1997a, op. cit.

³⁰⁵ FIGUEIREDO, 1997b, op. cit., p. 170.

³⁰⁶ “O trato do quotidiano exigia a malícia peculiar às viradas da roda da fortuna e da epoiqué: interrupção da rotina por imprevistos do azar, do acaso, contra a qual não há ciência, senão a arte da improvisação”. DIAS, 1995, op. cit., p. 59.

PARTE II
DO CONCUBINATO

5. Os perigos do século

José Aires, nascido em Lisboa em 1672, aos dezesseis anos se encontrava em território ultramarino, onde “recebeu a roupeta de jesuíta”¹ no Colégio da Bahia². Em 1724, o religioso deu início à escrita de um livreto de proporções reduzidas e conteúdo abreviado. Dado ao seu pequeno tamanho, o manuscrito poderia facilmente estar à mão do indivíduo que o possuía. E não por acaso. A matéria dessa obra, redigida em formato de manual, de acordo com Aires, deveria ser constantemente memorada por seus leitores, cristãos empenhados em “[...] ajustar bem a vida para conseguir bem a felicidade de uma boa morte”³. A *Breve Direção para o Santo Exercício da Boa Morte*⁴ tratava-se do produto resultante do exercício praticado pelo seu autor na Igreja do Colégio baiano, inaugurado em 1682. Sua intenção era redigir um guia no qual fossem descritas as práticas dos irmãos da Confraria da Boa Morte⁵ a fim de que a conduta da irmandade fosse conhecida (e aplicada) pelo maior número de fiéis possível. A obra do inaciano é um expoente de uma tradição literária mais abrangente, responsável por repercutir o exercício moral de memória da morte. Sermões, livros devocionais e elogios fúnebres compunham essa literatura de cunho edificante, presente no Brasil dos séculos XVII e XVIII, e herdeira da produção portuguesa quinhentista⁶.

A *ars moriendi* produzida na pPenínsula no século XVI alertava que a preparação para a morte começava muito antes do presságio trazido pela doença: os preparativos do transpasse conveniente deveriam ser arranjados durante o curso da vida⁷. O bem-morrer, então, era extensão do bem-viver cristão, o qual preconizava uma vivência reta, absorta das tentações do mundo e alinhada com a vontade de Deus. As obras religiosas edificantes, mais precisamente, os manuais da boa morte, possuíam caráter doutrinário, moral e devocional⁸. Esses livros

¹ MACHADO, Diogo Barbosa (1682-1772). **Biblioteca lusitana, histórica, crítica e cronológica**: na qual se compreende a notícia dos autores portugueses e das obras que compuseram desde o tempo da promulgação da Lei da Graça até o tempo presente. Lisboa: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1741. Tomo II, p. 820

² Em Pernambuco, José Aires atuou como reitor do colégio de Recife. Entre os anos de 1712 a 1718, foi procurador da “província Brazilica”. O seu desempenho no exercício de seus encargos, de acordo com o verbete presente na coletânea de Diogo Machado, foi admirado pelos contemporâneos. *Ibid.*

³ AIRES, José (1672-1730). **Breve Direção para o Santo Exercício da Boa morte**. Lisboa: Officina da Musica, 1726, não paginado.

⁴ *Ibid.*

⁵ BRUNO, Aguiomar Rodrigues. A escola de bem morrer: o manual da boa morte do jesuíta italiano Antônio Maria Bonucci. **Revista Territórios e Fronteiras**, Cuiabá, v. 14, n. 2, p. 255-278.

⁶ SANTOS, Clara Braz dos. **O exercício moral de memória da morte**: escritos religiosos do Brasil Colonial. São Paulo: Editora UNIFESP, 2018.

⁷ Discussões a respeito do tema da morte em análises interdisciplinares podem ser encontradas nos inúmeros dossiês da *Revista M*, vinculada ao grupo de pesquisa Imagens da Morte e do Morrer na Ibero América, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, a UNIRIO.

⁸ Cf. FLECK, Eliane Cristina Deckmann; TAVARES, Mauro Dillmann. ‘Se viveres como louco, sabes que hás de morrer sem juízo’: as orientações para bem morrer na literatura cristã portuguesa do século XVIII. **Revista**

apresentavam aos seus leitores a emergência da salvação, isto é, os comoviam mediante a este imperativo-guia na vida dos crentes e, através dele, colocavam em causa a necessidade do alinhamento das condutas⁹. A partir do Seiscentos, quando a Igreja luso-americana passou a dispor dos recursos necessários para o investimento em obras de educação moral, os livros devocionais começaram a circular com maior frequência, redigidos por religiosos, moralistas ou vassallos da Coroa, todos, segundo seu próprios escritos, interessados na moralização dos habitantes da colônia¹⁰. Interpretada pelos estudiosos como mais uma forma de controle das consciências e comportamentos, marca da Igreja pós-tridentina, essa espécie de manual sublinhava a necessidade da emenda dos costumes, acautelava a respeito do perigo do pecado e assinalava a indispensabilidade da memória da morte¹¹.

A recordação constante do decesso evidenciava a brevidade da vida e encaminhava os fiéis à reserva em relação ao profano. Em outros termos, à renúncia dos perigos do século para, enfim, alcançarem a bem-aventurança da eternidade por meio da salvação¹². Sendo assim, quem vivia para a morte, refletindo sobre a finitude, o desapego dos bens mundanos, a superioridade das coisas divinas, praticava a meditação, a penitência e as demais formas típicas da espiritualidade barroca, certamente teria um transpasse digno dos bons católicos¹³. Aquilo que nunca fora feito em vida não tinha ocasião de ser concretizado na morte. A vida casta, correta e humilde guardava uma morte santificada¹⁴. De modo igual, se obras cometidas em vida

Brasileira de História, São Paulo, v. 35, n. 70, p. 1-25, 2015; RODRIGUES, Cláudia. A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 26, n. 39, p. 255-278, 2008.

⁹ FLECK; TAVARES, op. cit.

¹⁰ Clara Braz discorre largamente a respeito dessas obras devocionais produzidas no Brasil colônia, responsáveis por repercutir o exercício moral de memória da morte. Dentre os autores por ela analisados, podemos citar os religiosos Antônio Vieira, Antônio do Rosário, Antônio Maria Bonucci, Nuno Marques Pereira e o próprio José Aires. Segundo a historiadora, “[...] no século XVII, a produção escrita desses homens começou a ser impressa com mais frequência em prelos portugueses, o que demonstra uma valorização dos escritos elaborados a partir de então, uma vez que, até o século XVI, os poucos escritos produzidos pelos religiosos circularam majoritariamente em manuscrito”. SANTOS, op. cit., p. 15.

¹¹ PALOMO, Frederico. **A arte de morrer**: os sermões da Quarta Feira de Cinzas de Antônio Vieira. São Paulo: Nova Alexandria, 1994; RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005; Id., 2008, op. cit.; SERAFIM, João Carlos G. A ideia da *Quotidiano Morior* nas *Artes Moriendi* jesuítas na Idade Moderna – *a Satisfaçam de Agravos* do Padre João da Fonseca. **Via Spiritus**: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso, Porto, Portugal, v. 15, p. 35-52, 2008..

¹² Segundo Antônio Vieira, não deveríamos recear a hora da morte, mas antes, a eternidade. Por isso, o padre asseverava não temer o dia de Cinzas e sim a Páscoa, isto é, a ressurreição e o seu desfecho. A vida eterna, no melhor dos casos, no céu, e no pior deles, no inferno. Essa dubiedade deveria atormentar os crentes, não o transpasse em si. À vista disso, a morte só seria vencida com a morte. Por conseguinte, o jesuíta postulava que o bem maior da vida era a morte, momento no qual ela se findava, junto de suas provocações e seduções. Ver: LCHAT, Marcelo. Os sermões de quarta-feira de cinza do padre Antônio Vieira e a arte de morrer estoico-cristã. **Literatura e Sociedade**, São Paulo, n. 23, p. 11-26, jul./dez de 2016.

¹³ FLECK; TAVARES, 2015, op. cit.

¹⁴ Ibid.

fossem desalinhadas com o plano divino não seria na morte que tais condutas poderiam ser reparadas.

A leitura dos escritos edificantes era uma prática individual. Essa atividade, por si só, estimulava a devoção dos crentes tanto quanto o comparecimento à missa. Tais obras divulgavam os saberes pragmáticos da doutrina cristã de maneira assertiva e até mesmo instrutiva, correspondente à urgência de seus leitores em estar a par desses ensinamentos julgados elementares pela Igreja¹⁵. Nesse sentido, por diversas ocasiões, José Aires torna-se (propositalmente) repetitivo: os livros religiosos considerados bons não visavam a originalidade, pelo contrário, pretendiam a repetição de verdades invariáveis da fé cristã¹⁶. Inseridos nas práticas de leitura próprias da era moderna, e ainda, considerando a limitação das obras disponíveis para acesso, os manuais eram relidos e memorizados¹⁷. À vista disso, a produção de Aires tratava-se de um livro, digamos, “de bolso”, que se propunha como uma resenha da versão mais extensa do manual original vinculado à irmandade. Outro jesuíta, Antônio Maria Bonucci, foi o responsável pela elaboração do guia vinculado às práticas da Confraria da Boa Morte na íntegra¹⁸. Devido à falta de exemplares dessa obra e a fim de

¹⁵ Em Portugal e na América Portuguesa, o domínio da cultura escrita na Época Moderna era restrito. Todavia, historiadores apontam para um fortalecimento da imprensa e, por conseguinte, da escrita, ainda no início do século XVIII. As obras mais frequentemente consumidas pelos letrados desse período tratavam-se de manuais, isto é, textos escritos com a intenção de prescrever comportamentos morais e devocionais para os seus leitores. Os pesquisadores Eliane Fleck e Mauro Dillmann fizeram um levantamento das principais obras que circularam entre a metrópole portuguesa e sua colônia americana durante o Setecentos. Dentre os títulos por eles citados, destacamos “Mestre da vida que ensina a viver e morrer santamente” (João Franco, 1731), um manual no qual continham recomendações acerca da boa morte. Os livros de devoção eram lidos por padres e confessores, os principais responsáveis por difundir sua matéria oralmente nas missas e nos confessionários. Esses livretos, como já mencionamos, possuíam dimensões reduzidas, no tamanho e no conteúdo, contribuindo para um menor preço de comercialização. Em vista disso, eram de fácil acesso aos leitores e, considerando uma sociedade de poucos letrados, também aos ouvintes. O conteúdo de tais obras era interiorizado pelos não letrados por meio de “leituras coletivas, realizadas durante reuniões familiares ou lições catequéticas, que facilitavam a apropriação de seus discursos pelos ouvintes. Desse modo, ensinamentos sobre condutas a serem observadas para a salvação das almas, modos de viver santamente e maneiras de bem morrer atingiam com sucesso os fiéis [...] tanto pela audição, quanto pela leitura, ou visualização de imagens/gravuras”. A ampla circulação dos saberes contidos nos manuais de bem morrer pode ser verificada através das reimpressões desses títulos ao longo dos anos, bem como sua presença nas bibliotecas portuguesas e luso-americanas, conforme asseveram Fleck e Dillmann. FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. Escrita, práticas de leitura e circulação de manuais de devoção entre Portugal e Brasil nos séculos XVIII e XIX. **História, Histórias**, Brasília, v. 2, p. 44-60, 2014. O historiador Luiz Carlos Villalta também sublinha a importância da leitura oral: tanto privada, realizada dentro dos lares, quanto pública, sucedida na Igreja e outros espaços. A tradição da oralidade permitiu que o conteúdo dos livros fosse conhecido por uma sociedade marcada pelo analfabetismo. Cf. VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da Vida Privada no Brasil**. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

¹⁶ SANTOS, 2018, op. cit., Especialmente o capítulo “Escrever e pregar sobre a morte”.

¹⁷ FLECK; TAVARES, 2015, op. cit. Para saber mais sobre as práticas de leitura na América Portuguesa, conferir: VILLALTA, Luiz Carlos. **Reformismo ilustrado, censura e práticas de leitura**: usos do livro na América Portuguesa. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999. Especificamente a parte III.

¹⁸ Antônio Maria Bonucci (1651-1729) nasceu e morreu na Itália. Irmão da Companhia de Jesus, foi enviado ao Brasil em 1681 para lecionar no Colégio de Olinda e, posteriormente, no Colégio do Recife. É conhecido pela

proporcionar uma leitura sucinta, nosso autor desenvolveu um compilado da edição original, síntese que analisaremos a seguir¹⁹.

Aires inicia o texto com os passos a serem seguidos pelos aspirantes à Confraria. A primeira etapa era manifestar interesse ao padre diretor do exercício. Feito isso, o sacerdote assentava o nome do indivíduo na lista de irmãos e o novo membro recebia um escrito comprovativo do lançamento. Esse impresso deveria ser conservado dali em diante, até o dia de sua morte. Na chegada do derradeiro instante, era dever dos “domésticos”, integrantes da família ou da casa, entregarem a nota ao padre que tratava de tornar público falecimento. O anúncio tinha por objetivo convocar os confrades a realizarem os sufrágios pela alma do defunto. Antes de se tornar um membro efetivo da irmandade, o autor mencionava a exigência da confissão. Enquanto associado, era igualmente necessário a regularidade da comunhão, assim como a participação no exercício realizado na igreja aos domingos, assistido com “[...] recolhimento, modéstia, silêncio, compostura e compunção que se pede num ato tão sério e tão santo”²⁰.

No entanto, caso não fosse possível se dirigir à igreja, a recomendação era a de rezar de frente a um crucifixo “pelos irmãos vivos e defuntos desta Confraria”. As rezas eram prescritas aos membros cotidianamente e visavam o alcance de três graças: a de viver bem, de morrer assim como vivera e, finalmente, a de “[...] ir muito cedo gozar de Deus no céu”. Todos os confrades confessavam-se e comungavam-se em dia de Santíssima Trindade e a cada sexta-feira praticavam “obséquios de mortificação ou penitência” em memória da paixão de Cristo. Diante de qualquer angústia enfrentada, não obstante, bastava o irmão notificar o padre para que toda a irmandade se pusesse em seu favor através das encomendas a Deus. Outrossim, mediante o conhecimento da morte de algum membro, os demais ofereciam as devidas preces por “intenção do defunto”²¹. No exercício aplicado aos domingos, as súplicas eram voltadas à remissão das ofensas e ao descanso das almas do purgatório.

fundação do Exercício da Boa Morte e pela autoria da obra “Escola de Bem Morrer”. Ver: BONUCCI, Antônio Maria. **Escola de Bem Morrer** Aberta a todos os Christãos, e particularmente aos moradores da Bahia nos exercícios de piedade, que se praticão nas tardes de todos os Domingos pelos irmãos da Confraria da Boa Morte, instituída com autoridade Apostolica na Igreja do Collegio da Companhia de Jesus. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1701. Outro título do mesmo autor pelo autor: BONUCCI, Antônio Maria. *Epitome Chronologico Genealogico e Historico*. Dividido em quatro livros e composto pelo padre Antonio Maria Bonucci da Companhia de Jusu. Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1706.

¹⁹ Sem embargo do livro tratar-se do procedimento vinculado à uma irmandade baiana, a Confraria da Boa Morte, o seu conteúdo muito nos interessa nesse estudo, dado que a partir dele compreenderemos as concepções compartilhadas por homens e mulheres do período colonial acerca da morte. Sendo assim, a análise da *Breve Direção* nos prepara para o entendimento da importância do transpasse e das providências póstumas, dentre as quais estão inseridos os testamentos –nosso principal *corpus* documental neste trabalho.

²⁰ AIRES, 1726, op. cit., p. 1-6.

²¹ Ibid.

Dando prosseguimento, Aires discorreu a respeito das quatro situações nas quais os confrades ganhavam a indulgência plenária. A primeira delas era a seguinte: os novos membros que se assentavam como irmãos da Boa Morte no Colégio da Bahia, “[...] de baixo da invocação de Cristo Crucificado e da Virgem Nossa Senhora ao pé da Cruz”, eram favorecidos com a tal indulgência. O mesmo ocorria com os que, na véspera da morte, se confessavam e comungavam ou, havendo algum impedimento para isso, apenas invocavam o “Santíssimo Nome de Jesus com a boca, ou com o coração”. Igualmente, eram beneficiados aqueles que visitavam a igreja do Colégio em dia de Santíssima Trindade. Por fim, quando os fiéis confessados e comungados se apresentavam no referido santuário “[...] na terceira domingo de cada mês, ganham indulgência plenária por cada vez, a qual podem aplicar com modo de sufrágio por qualquer alma de qualquer defunto”²². Indulgências parciais eram, da mesma forma, previstas aos confrades. À título de exemplo, os irmãos que comparecessem à missa, operassem exercícios santos, “[...] como é dar conselho, hospício aos peregrinos, esmola aos pobres [...]”, assistissem os enfermos, propagassem a doutrina cristã, ou caminhassem com os defuntos rumo à sepultura, obtinham sessenta dias de indulgência. Neste ponto, torna-se perceptível como a participação em Confrarias estimulava o envolvimento com a Igreja, o reforço da fé e a comunhão com a cristandade²³.

Em 1245, o termo “purgatório” foi utilizado pela primeira vez em um concílio católico e, a partir de então, passou a ser frequente nos escritos religiosos²⁴. O além ganhara um terceiro lugar, interposto entre o céu e o inferno – um entremeio – embora não fosse exatamente a metade do caminho²⁵. O purgatório localizava-se mais próximo do paraíso. Isso, pois, não era o destino dos pecadores mortais, mas sim, dos pecadores veniais, daqueles que não cumpriram com suas penas ou omitiram suas faltas e, por isso, necessitavam da purificação. A compreensão da doutrina do purgatório atravessa a influência da Igreja enquanto intermediária do mundo dos vivos e dos mortos e sua consolidação como via una para a salvação: somente através da sua liturgia, a começar pelo batismo, era possível alcançar o Reino de Deus²⁶.

O primeiro dos sacramentos era responsável pela libertação da mácula do pecado original. A contar desse momento, o homem, agente singular de suas próprias obras, estava

²² AIRES, 1726, op. cit., p. 31-35.

²³ Ibid.

²⁴ Cf. LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Nova Estampa, 1995.

²⁵ PAIXÃO, Anne Elise Reis da. **No cárcere divino**: purgatório, indulgências e missas pelas almas no Rio de Janeiro setecentista. Rio de Janeiro: Fino Traço, 2022.

²⁶ RODRIGUES, Cláudia. Lugares dos mortos na cristandade ocidental. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 5, n. 15, p. 105-129, 2013.

entregue na batalha contínua entre o bem e mal²⁷. Como a imitação da vida de Cristo era recomendada, no entanto, impossível, consecutivas vezes ao longo da vida – como era natural do gênero humano – a criatura pecava. Restava, portanto, pedir perdão ao Criador. Destarte, a Igreja atuava como uma guia na luta contra o seu maior inimigo, o pecado, tentado pelo demônio. Daí a necessidade de outro sacramento, a penitência, instituída a fim de que a humanidade recuperasse a graça perdida através da remissão das ofensas. Os ministros dessa consagração eram os confessores, imbuídos do perdão das culpas mediante as leis da Igreja. A despeito dessa absolvição, para atender a justiça divina, ainda cabia ao penitente o cumprimento das penas. As penitências eram constituídas por orações, jejuns, mortificações e peregrinações, as quais sinalizavam o caminho para a misericórdia²⁸.

Diante disso, o purgatório era o espaço geográfico onde estavam abrigados aqueles que não cumpriram com as penitências e, portanto, possuíam uma dívida com Deus. Igualmente, era o destino dos omissos, ou ainda, dos que cometeram transgressões leves, os chamados pecados venais. Logo, o terceiro lugar do além era o terreno da purgação das penas, da purificação das almas a serem destinadas, posteriormente, ao Paraíso²⁹. Todavia, o purgatório e seu fogo purificador representassem um grande medo aos católicos³⁰. Um horizonte de catástrofes naturais – a fúria das águas, a cólera da terra e a ira dos ventos – povoado por demônios e animais peçonhentos, a paragem transitória no além era um local de “expição e castigo”³¹. O tempo de permanência no cárcere divino³² variava de acordo com a quantidade e qualidade dos pecados. Com base na doutrina da Comunhão dos Santos³³ – a união da Igreja Militante, Triunfante e Padecente – concernia aos vivos a solidariedade em relação aos mortos³⁴. Os sufrágios dos sobreviventes em nome dos defuntos abreviavam o tempo das penas purgatórias; desse modo, as missas, esmolas e serviços caritativos em favor das almas eram bem-vindas. Outrossim, os defuntos se punham em benefício dos vivos e os encomendavam a Deus. Como teremos ocasião de verificar, os moribundos ordenavam sufrágios em seus testamentos.

²⁷ RODRIGUES, 2013, op. cit.

²⁸ Cf. PAIXÃO, op. cit.

²⁹ Cf. PAIXÃO, 2022, op. cit.

³⁰ AUWERS, Michel. Morte e mortos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. v. 2. São Paulo: EDUSC, 2002.

³¹ ARAÚJO, Ana Cristina Cardoso dos S. B. de. Despedidas triunfais: liturgias redentoras da memória no século XVIII. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). **Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: HUCITEC, 2001.

³² Cf. PAIXÃO, op. cit.

³³ DIAS, Júlio César Tavares. A comunhão dos santos: notas sobre santidade e martírio. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, v. 16, n. 20, p. 13-23, 2014.

³⁴ Cf. PAIXÃO, op. cit.

Nessa lógica de mitigação das penas do purgatório estavam inseridas as indulgências, responsáveis por satisfazer, parcial ou totalmente, as penas temporais consequentes do pecado. Sem embargo disso, era necessária a confissão para o perdão das culpas. Depois de confessados, os crentes recorriam às indulgências que substituíam as penitências indicadas pelo confessor. Contudo, conforme observamos na regra da Confraria da Boa Morte, as indulgências eram adquiridas mediante o exercício de atividades devocionais, como a participação em missas, a doação de esmolas aos pobres, e a edificação de templos³⁵. Assim, podemos compreender a sua prática como um “trabalho penitencial”³⁶. Havia duas modalidades de indulgências a serem adquiridas em proveito da própria alma ou de um terceiro já defunto: a plenária e a parcial. A indulgência plenária, ou perpétua, resultava na salvação imediata da alma; no caso dos vivos, fazia com que na hora da morte, quando devidamente confessados e livres de pecado mortal, passassem direto pelo purgatório rumo ao Céu; já os mortos, residentes do cárcere divino³⁷, eram prontamente encaminhados à bem-aventurança. Em contrapartida, a indulgência parcial abreviava as penas purgatórias somente por um determinado período³⁸.

Sublinhamos como essa prática, intimamente vinculada às irmandades, instituições que possuíam licença papal para a concessão de indulgências, resultou no fomento da devoção dos fiéis através da maior participação de homens e mulheres nos cerimoniais litúrgicos da Igreja. Por meio da distribuição de indulgências, consequência direta da crença no purgatório, verificase o incremento da religiosidade de indivíduos interessados na remissão de suas penas. Ocorria, portanto, um incentivo à visita das igrejas e seus altares privilegiados, bem como à vivência dos rituais católicos, como a comunhão e a confissão³⁹. De natureza igual, as confrarias estimulavam a relação entre os vivos e os mortos por meio dos sufrágios pelas almas dos irmãos residentes do terceiro lugar do além⁴⁰.

³⁵ Antes do ano de 1567, data em que a venda foi proibida, as indulgências eram compradas com facilidade, criando, à vista disso, uma espécie de “comércio dos perdões”, reprovado pelos protestantes. Segundo Anne Elise Reis da Paixão, “para os reformadores, as indulgências não possuíam fundamentos nas Sagradas Escrituras, como também não acreditavam que o papa tivesse autoridade para perdoar em nome de Deus e muito menos pudesse conceder tal remissão em troca de obras caritativas. [...] Nesse sentido, as indulgências ensinavam aos fiéis a temer a punição e não o próprio pecado. Para Lutero, as indulgências significavam a possibilidade de pecar e fugir da cruz, da penalidade. Assim como Jesus Cristo, seus seguidores não deviam evitar o sofrimento”. Destarte, a concessão de indulgências permaneceu como uma prática católica, porém distribuídas de forma gratuita. PAIXÃO, Anne Elise Reis da. *A crença no purgatório, a prática de indulgências e sua aplicação no Rio de Janeiro setecentista. Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 8, n. 3, set. 2016. p. 51.

³⁶ Id., 2022, op. cit., p. 43.

³⁷ PAIXÃO, 2022, op. cit.

³⁸ Id., 2016, op. cit., p. 47-60.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Cf. CAMPOS, Adalgisa Arantes. *As Irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: culto e iconografia no Setecentos mineiro*. Belo Horizonte: C/ Arte, 2013.

Retomando a *Breve Direção para o Santo Exercício da Boa Morte*⁴¹, José Aires asseverava a importância dos exercícios cotidianos para a manutenção da memória da morte. À vista disso, um dia comum na vida de um membro da Irmandade, segundo o preconizado pelas lições contidas no livreto, se dava mais ou menos da forma seguinte. Pela manhã, tão logo ao erguer-se da cama, o indivíduo dizia, “com toda a reverência devida”: “Louvada seja a Santíssima Trindade e o Espírito Santo, três pessoas e um só Deus verdadeiro, bendito e louvado seja o Santíssimo Sacramento e a imaculada concepção da Virgem Maria nossa concebida sem mácula de pecado original.”. Sem demora, pretendendo o livramento dos perigos da alma e do corpo, ele rezava um Pai Nosso e uma Ave Maria. Finalmente, era a tempo de vestir-se. Erguia os braços em direção as mangas da camisa e esticava as pernas para enfiar os calções. Nesse ínterim, pensava na morte. Refletia sobre o dia no qual seria incapaz de efetuar tão simples movimentos – antes, outros o vestiriam em sua mortalha. Calçava as botinas acompanhado da ideia de ir “em pés alheios para a sepultura”. Em seu entendimento, havia a “consideração [de] que evitará naquele dia tudo o que na hora da morte não quereria ter obrado”. Enroupado, o indivíduo se voltava ao oratório e dava graças a Deus antes de deixar sua morada. Saindo de casa, sua primeira parada era a igreja, onde ouvia a missa⁴².

A partir desse momento, consciente do mal ocasionado pelo ócio, o crente se ocupava de seu ofício. Sempre que ouvia “o relógio dar horas” punha o pensamento em Deus, “fazendo alguma breve jaculatória”. Se, porventura, tivesse a notícia da morte de alguém, ele rezava pelo defunto e lembrava que “também lhe há de chegar a sua hora”. Ao entardecer, retornava para casa, reunia sua família e advertia os filhos e escravos a conservarem o temor a Deus, “evitando-lhe toda a ocasião de culpa e fazendo que rezem todos os dias”. Novamente prostrado em sua cama, era ocasião para o exame de consciência, e assim dava-se por encerrado o dia⁴³.

De acordo com Aires, a apuração do espírito deveria levar em consideração as ofensas verificadas através da observância das regras da Igreja e dos pecados mortais⁴⁴. Dentre as faltas, constavam a crença em magia, as mentiras e as enganosas promessas, a desobediência aos pais, a ira e a soberba, os furtos, os falsos testemunhos e o descumprimento com a comunhão e a confissão. Por sua vez, o sexto mandamento requeria a seguinte ponderação:

[...] se pecou com alguém por pensamento, ou por palavra, ou por obra. Por pensamento, consentindo nos desejos torpes, ou deleitando-se neles; por palavra, dizendo desonestidades, ou rogando para pecar, ou contando coisas

⁴¹ AIRES, 1726, op. cit.

⁴² Ibid., p. 35-42

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

desonestas, e por obra, fazendo coisas torpes, ou escrevendo cartas desonestas. Considerará, se pecou com pessoas solteiras, se pecou com pessoas casadas, ou com parentas, e se pecou com pessoas que tem feito voto de castidade, ou com animais⁴⁵.

O pecado contra a castidade foi o mais frequentemente encontrado nas fontes deste estudo interessado no sétimo sacramento, bem como a família derivada desse consórcio, e das uniões consensuais, situadas na periferia do matrimônio, responsáveis por legarem à sociedade a bastardia, amiúde, tingida pela cor.

De volta ao manuscrito, o seu autor nos resume bem a teoria dos manuais de bem-morrer. Era necessário o ensaio cotidiano do fim, viver cada dia como se fosse o último⁴⁶. No entanto, de modo algum no sentido de aproveitamento da vida, como atualmente poderia ser interpretada essa assertiva. Explico. Os fiéis deveriam viver de maneira que, se porventura, a morte os surpreendesse, estivessem todos preparados para recebê-la. Melhor dizendo, estivessem aprestados para responder pelos seus atos. Justamente por isso, o recomendado era viver cada dia como o último, ou seja, abstendo-se do mundo – dos prazeres, das vaidades e dos caprichos. Aires encorajava os crentes a encararem cada dia como se fosse o do encontro com o Deus juiz. É inexistente a concepção de desfrute da vida terrena, pois tudo aquilo que realmente importava estava no além-morte. A tarefa dos cristãos era a vivência do reino dos céus na terra, porém sempre à postos para o seu chamado, o qual, por excelência, atravessava esse mundo⁴⁷.

Morrer bem exigia dedicação. Demandava renúncias e o aprendizado de uma vida ajustada de acordo com a lei de Deus. Isso posto, na *Breve Direção para o Santo Exercício da Boa Morte* sublinhava-se: o passamento era um só, logo, havia uma única chance de morrer convenientemente, alcançando a salvação. Esse tópico concernia aos mais velhos, naturalmente mais próximos do remate, mas igualmente, aos jovens e até mesmo às crianças⁴⁸, abatidas pela desgraça que invertia o curso natural do tempo e resultava no transpasse precoce.

De fato, o desconhecimento do dia e local da morte pareceu atormentar personagens itinerantes do mundo colonial. Luiz Ianes⁴⁹, que redigia seu testamento em 1628, encontrava-se, aos cinquenta e oito anos, abatido em meio aos sertões. Dessa forma, postulava: “[...] se

⁴⁵ AIRES, 1726, op. cit., p. 44.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Cf. VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina**: infância e morte infantil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010.

⁴⁹ Inventário de Luiz Ianes, 1628. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 7, p. 425-451. Disponível em: <https://archive.org/download/inventarios-e-testamentos-vol-01-a-31>. Acesso em: 04 set. 2023.

Nosso Senhor me der saúde e morrer na Vila de São Paulo, mandarei que seja meu corpo enterrado na Igreja Matriz, na cova de minha mãe [...], porém, “[...] se morrer em Santa Ana de Parnaíba, na sua Igreja seja meu corpo enterrado”⁵⁰. O testador considerava a eventualidade de sucumbir ao regresso e padecer nos caminhos. Por isso, deu cabo à documentação de suas últimas vontades, encomendou sua alma e deliberou as finais pendências de sua vida, como a declaração de uma descendente natural, eleita como herdeira de sua fazenda. Desse modo, concluiu afirmando “[...] parti com ela da pobreza que tinha”⁵¹.

Alguns estudiosos do tema consideram a utilização dos vocábulos “riqueza” e “pobreza” como uma “técnica retórica” com finalidades precisas, mais ainda quando presentes em testamentos, registros nos quais a salvação da alma estava em causa⁵². Testadores lançavam mão desses termos a fim de ressaltarem sua humildade e, em outros casos, visando a abstenção do pagamento de dívidas. Luiz Ianes se valeu de sua “pobreza” com a intenção de destacar que, a despeito de possuir pouco, tirou de sua penúria para dar à filha natural, reforçando suas virtudes cristãs e evidenciando que diante da falta cometida, o homem penitente buscava a reparação de seus danos e a abreviação dos prejuízos causados em decorrência deles. Riqueza e pobreza na sociedade colonial eram critérios complexos e ultrapassavam balizas econômicas; em virtude disso, figuraram em diferentes estudos integrantes da historiografia especializada⁵³.

Levando em conta a finitude humana, Aires dispensou a sutileza ao reforçar ao seu leitor que os olhos com os quais mirava o livreto, as mãos com as quais o segurava e todo o seu corpo não tardariam a tornarem-se pó e cinzas. Os pequenos aborrecimentos que um dia o atormentaram, as satisfações que causaram regozijo: nada era permanente. Malgrado as transitoriedades prescindíveis à bem-aventurança, as obras, por seu turno, eram decisivas nos negócios da salvação⁵⁴. Nas palavras do autor:

Todo este Mundo, que tanto vos levou as atenções, se há de acabar para vós, e vós para ele: nem vos há de aproveitar as dignidades, os postos, as riquezas,

⁵⁰ Luiz Ianes nos é conhecido. Trata-se do primogênito filho de Guiomar Rodrigues, testadora analisada na Parte I deste trabalho.

⁵¹ Inventário de Luiz Ianes, op. cit.

⁵² MARANHO, Milena Fernandes. ‘Saibam quantos este testamento virem...’. Reflexões sobre relacionamentos interpessoais em Piratininga. In: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Cláudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (org.). **Últimas vontades**: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XII e XVIII). Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

⁵³ BORREGO, Maria Aparecida de Menezes. **A teia mercantil**: negócios e poderes em São Paulo colonial. São Paulo: Alameda, 2010; MARANHO, Milena Fernandes. **A opulência relativizada**: níveis de vida em São Paulo do século XVII (1648-1682). Bauru: EDUSC, 2010; MONTEIRO, John M. Distribuição da riqueza e as origens da pobreza rural em São Paulo (século XVIII). **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 19, n. 1, 1989b; FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. **O arcaísmo como projeto**. Mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

⁵⁴ AIRES, 1726, op. cit., p. 85-90.

os talentos e prendas, nem a nobreza e soberania do Sangue, porque a foice da morte por tudo corta e o que acompanha a pobre alma, são as boas ou más obras que fez enquanto esteve e viveu nesse Mundo. Lembrai-vos que esta morte, que vos espera há de ser uma só, de sorte que se vos não suceder bem na primeira, lá vai perdido todo o negócio, pois não podeis emendar o erro na segunda. Não sabeis quando, nem aonde isto sucederá, se daqui um, ou muitos anos, se daqui um, ou muitos meses, se daqui a uma, ou muitas semanas, é hoje, ou daqui muitos dias: se será na Terra, ou no Mar; na vossa casa, ou fora dela; na vossa cama, ou em algum caminho; bem disposto ou mal aparelhado [...] Por isto é necessário que a vossa consciência ande sempre livre da culpa moral, para que a morte vos não apanhe descuidado [...]”⁵⁵.

Logo, frente ao desconhecimento da hora da morte, o prudente era trazer à lembrança a finitude da vida. Imaginar o tempo no qual o caminhar torna-se mais lento, o apetite mingua, a fadiga se instaura, a memória dá indícios de falha e, por fim, a vitalidade esvaece do corpo. Nesse dia, jacente no leito e cercado da família que faz “defuntíssimas considerações”, uma outra solenidade vem a lume, “[...] porque saindo vossa alma do corpo, há de ser apresentada ao Divino Juiz”. No pleno poder de sua onisciência, Deus sabe de todas as coisas, e “[...] vos há de julgar conforme os vossos merecimentos”. Dessa forma, duas sinas estavam em foco: de um lado as “masmorras do inferno em companhia dos demônios sem alívio algum, atormentado severissimamente em todas as potências e sentidos e isto por toda uma eternidade, que nunca há de ter fim, nem acabar, mas sempre estará no seu princípio”⁵⁶. Por outro lado, as

[...] moradas da Celeste Jerusalém, gozando para todo o sempre da vista de Deus, da companhia da Virgem Santíssima Senhora Nossa, e de todos os bem-aventurados, cheio de gostos, que nunca hão de acabar, nem ter fim, possuindo tudo o que quiser, e carecendo de tudo o que não quiser ter, sem medo ou receio que se hajam de acabar tantas felicidades⁵⁷.

A escolha parecia óbvia, no entanto, não cabia ao moribundo determinar, ao contrário, era o Deus juiz quem sentenciava o destino. No entanto, Aires frisava: os crentes poderiam interferir favoravelmente no julgamento por meio das obras cometidas em vida. Na conduta de homens modestos, devotos, piedosos e contritos era certa a salvação. Dito isso, restava a indagação: “[...] se agora vos colhesse a morte de repente, que conta daríeis de vossa vida?”. À guisa de conclusão, o jesuíta assinalava “Ponderai isto bem, e muitas vezes na vida, que eu vos seguro bom sucesso na morte”⁵⁸.

Assim como o entendimento da vida influenciou a concepção acerca da morte, a incidência da morte certamente refletiu na percepção da vida. O século XVII presenciou a peste

⁵⁵ AIRES, 1726, op. cit., p. 85.

⁵⁶ Ibid., p. 85-90.

⁵⁷ Ibid., p. 89.

⁵⁸ Ibid.

que aniquilou boa parte da Europa, gerando um ambiente de apreensão⁵⁹. Comungando a escassez, na colônia lusa da América, separados pelo Atlântico de sua terra natal, os colonos que aqui habitaram, sobreviviam; da mesma forma, agiam os africanos e seus descendentes, apartados pelo mesmo oceano do seu local de origem, contudo, trazidos à força para os confins da América⁶⁰. Ainda, surpreendidos pela chegada repentina dos europeus, dizimados e submetidos à escravidão, os nativos brasileiros padeciam das doenças trazidas do velho continente. Nas paragens remotas e recém habitadas do Novo Mundo, as solidariedades familiares e as barreiras da compostura eram vencidas pela deserção e o isolamento⁶¹. A mortalidade elevada, comum na era moderna, foi reforçada pela empreitada colonizadora, fosse pelos desafios defrontados nas embarcações, nas brenhas e caminhos em busca do ouro, ou nas propriedades onde os escravos sofriam dos castigos e da violência que variava a depender da benevolência dos senhores.

Homens e mulheres tencionavam, em última instância, a salvação – viviam para serem salvos. Nesse sentido, a Igreja era a instituição que salvaguardava essa possibilidade ao dispor dos ritos e aparatos necessários para um bom transpasse, igualmente, ao apoderar-se do canal de intercessão entre os vivos e os mortos⁶². Concorrentemente, ao prescrever uma série de condutas as quais encaminhavam para a “felicidade de uma boa morte”, eram moralizados os comportamentos dos vivos, uma vez que o desfecho da morte era espelho do curso da vida⁶³. O mundo clássico enterrava seus mortos distante das cidades, porém, o cristianismo, a partir do século V, os trouxe cada vez mais para perto, até que os túmulos começaram a ser erigidos dentro de catedrais, sintoma do processo de clericalização da morte⁶⁴. Estabelecendo um paralelo, assim como podemos pensar em relação ao matrimônio e, por consequência, à família legítima, o culto e a lembrança dos defuntos deixaram de ser tópicos pagãos e adentram aos

⁵⁹ Cf. ARAÚJO, Ana Cristina Cardoso dos S. B. de. **A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)**. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. Vale lembrar que também a América Portuguesa foi vitimada por epidemias, como a da varíola. Sobre isso: SÁ, Magali Romero. A ‘peste branca’ nos navios negreiros: epidemias de varíola na Amazônia colonial e os primeiros esforços de imunização. **Revista Latinoam**, vol. 11, 2008; GURGEL, Cristina. **Doenças e Curas: o Brasil nos primeiros séculos**. São Paulo: Editora Contexto, 2011; CHAMBOULEYRON, Rafael et al. ‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, vol. 19, 2011; GURGEL, Cristina; ROSA, Camila Andrade Pereira. História da medicina: a varíola no Brasil colonial (séculos XVI e XVII). **Revista de Patologia Tropical**, vol. 41, 2012.

⁶⁰ MARCÍLIO, Maria Luiza. A morte de nossos ancestrais. In: MARTINS, José de Souza (org.) **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo, HUCITEC, 1983.

⁶¹ Cf. ARAÚJO, 1997, op. cit.

⁶² RODRIGUES, 2013, op. cit.

⁶³ ARAÚJO, op. cit.

⁶⁴ A partir do século IV, com a oficialização do cristianismo, cada vez mais os mortos se aproximaram das cidades. Cláudia Rodrigues explica: a repulsa observada até então em relação aos temas escatológicos deu lugar à uma paulatina aproximação com os defuntos, disseminada por uma Igreja responsável por comungar os vivos e os mortos. Conferir: RODRIGUES, loc. cit.; e RODRIGUES, 2005, op. cit.

domínios da Igreja⁶⁵. Foram retirados do âmbito doméstico e inseridos no foro eclesiástico⁶⁶. Sendo assim, ninguém poderia bem nascer, bem casar e, em última instância, bem morrer sem a assistência da Igreja e seus cerimoniais.

De maneira semelhante, o casamento e a morte eram rituais de distinção social. O primeiro, pois unia famílias abastadas, a quem muito interessava a transmissão do patrimônio e a manutenção de lugares sociais. O segundo, porque era o rito capaz de perpetuar e exteriorizar a derradeira manifestação da hierarquização entre uns e outros⁶⁷. O local eleito para o enterro, as missas realizadas de corpo presente e todas as demais expressões da pompa funerária revelavam sinais de dignificação. A própria participação em irmandades, conferia vantagens e, sobretudo, a eminência aos seus membros⁶⁸. À vista disso, ser sepultado envolto pela mortalha de determinada confraria enquanto outros contentavam-se em terem seus corpos envolvidos por lençóis traduzia a hierarquia que discriminava os indivíduos mesmo na hora da morte⁶⁹.

Mais adiante, quando o momento for oportuno, serão analisados, com maior minúcia, os testamentos seiscentistas produzidos na São Paulo colonial.⁷⁰ Serão narradas historietas do fim da vida e, possivelmente, com o passar das páginas, o leitor notará a repetição concernente à abertura dos documentos⁷¹. Há um procedimento padrão nos registros de últimas vontades. Contudo, à luz do manual da boa morte previamente examinado, a forma que tanto se repete nos testamentos está, em partes, justificada. Vejamos a seguir o preâmbulo de um desses documentos:

Primeiramente, encomendo minha alma à Santíssima Trindade que a criou e rogo ao Padre Eterno pela morte e paixão de seu Unigênito Filho, a queira receber como recebeu a Sua estando para morrer na árvore da Vera Cruz, e a meu Senhor Jesus Cristo, peço que já que nesta vida me fez mercê de dar seu preciosíssimo sangue em merecimentos de seus trabalhos, me faça também

⁶⁵ RODRIGUES, 2005, op. cit.

⁶⁶ Cf. ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

⁶⁷ FURTADO, Júnia Ferreira. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas minas setecentistas. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). **Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: HUCITEC, 2001.

⁶⁸ CAMPOS, 2013, op. cit.

⁶⁹ FURTADO, 2001, op. cit.

⁷⁰ Cf. GUEDES, Sandra P. L. C. **Atitudes perante a morte em São Paulo** (séculos XVII a XIX). Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 1986. Outros estudos: REIS, João José. **A morte é uma festa**. Ritos fúnebres e revoltas popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; RODRIGUES, Cláudia, DILLMANN, Mauro. “Desejando por minha alma no caminho da salvação”: modelos católicos de testamentos no século XVIII. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 17, p. 1-11, 2013; ROSA, Maria de Lourdes. A morte e o além. In: MATTOSO, José (org.). **História da vida privada em Portugal: a Idade Média**. Portugal: Temas & Debates, 2010; FURTADO, Júnia Ferreira. A morte como testemunho da vida. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCCA, Tania Regina de (org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.

⁷¹ Cf. GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Cláudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (org.). **Últimas vontades: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica** (séculos XII e XVIII). Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

mercê na vida que esperamos dar o prêmio deles que é a glória, peço e rogo à gloriosa Virgem Maria, Nossa Senhora Mãe de Deus, e a todos os Santos da Corte celestial dos céus, particularmente ao anjo de minha guarda e ao Santo do meu nome, e à Virgem Nossa Senhora do Rosário e ao Patriarca São José e ao bem aventurado São Francisco e a todos os Santos, e ao bem aventurado Santo Antônio e ao patriarca São Bento e seus bem aventurados apóstolos São Pedro e São Paulo e aos bem aventurados São Roque e ao bem aventurado São Sebastião e ao bem aventurado São João Baptista e ao bem aventurado São João Evangelista, a quem tenho devoção, queiram por mim interceder e rogar ao meu Senhor Jesus Cristo agora e quando minha alma desse corpo sair, porque, como verdadeiro cristão, protesto de viver e morrer em a Santa Fé católica e crer o que tem a Santa Madre Igreja de Roma e em esta fé espero salvar minha alma não por meus merecimentos mas pelos da santíssima paixão do Unigênito Filho de Deus⁷².

A começar pela encomenda da alma, frequentemente direcionada à Santíssima Trindade, os moribundos arguíam não pelos próprios merecimentos, “mas pelos da santíssima Paixão do Unigênito Filho de Deus”. Amiúde, a Paixão de Cristo era evocada: o sofrimento dos últimos dias até a cruz, onde o Altíssimo se colocou em sacrifício pela redenção dos pecados humanos. As preces pela intercessão da Virgem, em defesa dos testadores, diante de seu bendito Filho eram recorrentes. Igualmente, eram suplicados os santos, os apóstolos e os anjos da guarda. Os clamores, nesse sentido, variavam de acordo com a devoção pessoal dos agonizantes em relação a determinados santos, como os que os nomeavam⁷³. Outrossim, visavam recrutar esses advogados celestes em benefício da bem-aventurança eterna. Protestavam morrer na fé cristã e alcançar a salvação. De modo bastante semelhante, observemos outra abertura testamental:

Primeiramente⁷⁴ encomendo minha alma à Santíssima Trindade que a criou e rogo ao Padre Eterno pela morte e paixão de seu Unigênito Filho a queira receber como recebeu a sua estando para morrer na árvore de Vera Cruz; e a meu Senhor Jesus Cristo peço por suas divinas chagas que já que nesta vida me fez mercê de dar seu precioso sangue e merecimentos de seus trabalhos me faça também mercê na vida que esperamos dar o prêmio deles que é a glória; e peço e rogo à gloriosa Virgem Maria Nossa Senhora Madre de Deus e a todos os santos da corte celestial, particularmente, ao anjo da minha guarda e ao santo do meu nome o Archanjo São Miguel e a São João Batista e ao patriarca São José, São Pedro, São Braz, Santo Antônio, a quem tenho devoção, queiram por mim interceder e rogar a meu Senhor Jesus Cristo agora

⁷² Inventário de Henrique da Cunha Lobo, 1672. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 4.

⁷³ Sobre isso, ver: MOTT, Luiz. **Santos e Santas do Brasil Colonial**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1994.

⁷⁴ Segundo Cláudia Rodrigues, a utilização do advérbio “primeiramente”, que em grande parte dos testamentos antecede os pedidos de intercessão, indica a prioridade que os assuntos referentes à encomenda da alma possuíam em relação ao restante do documento. RODRIGUES, Cláudia. O uso de testamentos nas pesquisas sobre atitudes diante da morte em sociedades católicas de Antigo Regime. In: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Cláudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (org.). **Últimas vontades**: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XII e XVIII). Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

e quando minha alma desse corpo sair porque como verdadeiro cristão protesto de viver e morrer na Santa fé católica e crer o que tem e crê a Santa Madre Igreja de Roma e nesta fé espero salvar minha alma não por meus merecimentos, mas pelos da santíssima paixão do Unigênito Filho de Deus⁷⁵.

O testamento era um dos aparelhos, o último deles, vale destacar, da pedagogia do bem morrer⁷⁶. Os seus prólogos eram verdadeiras orações, as quais, pela força da repetição, reafirmavam o que fora aprendido através da tradição⁷⁷. Alguns manuais da boa morte orientavam a execução testamentária por meio de modelos a serem seguidos no registro das últimas vontades. Sem embargo de ser um procedimento padrão, o moribundo se valia dessa prática notarial, recomendada pela Igreja, a fim de alcançar a salvação. Nesse sentido, compreendemos os testamentos como testemunhos de fé. Exercícios de piedade nos quais as devoções pessoais eram proclamadas, assim como a admissão dos pecados e os pedidos pela misericórdia divina – eram os últimos dispositivos na súplica em favor da alma. Grande parte dos itens que o compõem afirmam essa premissa: as cláusulas piedosas, a eleição dos advogados celestes, os arranjos fúnebres, a escolha da sepultura, da mortalha, as missas fúnebres, esmolas... Igualmente, as obras caritativas destinadas à Igreja, fonte significativa do abastecimento dos cofres eclesiásticos⁷⁸, assim como os pedidos de missa tinham por objetivo o bom encaminhamento da alma e a abreviação das penas purgativas⁷⁹.

O reconhecimento e o arrependimento dos pecados eram práticas encorajadas pelo catolicismo, logo, a eminência do transpasse colocava em causa a última oportunidade para fazê-los. O testamento era uma prática piedosa, sendo assim, a despeito da recorrência dos pecados, para nós em especial o amancebamento, os testadores reivindicavam a redenção mesmo que após o enfrentamento das penas purgativas⁸⁰. Em vista disso, a alforria converteu-se, muitas vezes, em um instrumento para a redenção das faltas⁸¹. A libertação de escravos antes

⁷⁵ Inventário de Miguel Garcia Velho, 1654. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 15.

⁷⁶ PAIVA, Eduardo França. “Usos e costumes da terra”: o viver e o sentir nos relatos testamentais e nos inventários post-mortem das Minas Gerais setecentistas. In: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Claudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (org.). **Últimas vontades**: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XII e XVIII). Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

⁷⁷ Cf. RODRIGUES, 2015, op. cit.

⁷⁸ Cf. PAIVA, 2015, op. cit.

⁷⁹ Cf. RODRIGUES, 2015, op. cit.

⁸⁰ GUEDES, Roberto; SOARES, Márcio de Souza. As alforrias entre o medo da morte e o caminho da salvação de portugueses e libertos. In: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Claudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (org.). **Últimas vontades**: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XII e XVIII). Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

⁸¹ Cf. PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII**: estratégias de resistência através dos testamentos. 3a. ed. São Paulo: Annablume, 2009; e SOARES, Márcio de Souza. **A remissão do cativo**: a dívida da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacazes, 1750-1830. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

da morte, de acordo com a historiografia especializada, tornou-se uma atitude adequada às “virtudes teológicas cristãs”⁸² de fé, esperança e caridade. A presença de herdeiros forçados, por sua vez, impactou desfavoravelmente a concessão da manumissão. Quanto mais herdeiros, maiores eram as disputas pela herança, pois havia mais gente com quem repartir.

Para dizer o essencial, a prática testamental estava inserida no conjunto de providências póstumas recomendadas pela Igreja, portanto, é possível compreender o significado religioso implicado na redação dos testamentos, compreendida como um verdadeiro exercício de devoção⁸³. Conhecemos o universo de ritos e convenções os quais rondavam o último espetáculo da vida – igualmente temido e ensejado –, tão intensamente evocado e meditado ao longo da existência. A morte, epílogo de cada biografia individual⁸⁴, exortava as últimas súplicas e as finais barganhas. Restava, pois, às gentes do período moderno, habituadas à repetição, a evocação de tudo aquilo que outrora aprenderam como o acordado para se estar de bem com a consciência; de mesmo modo, o apelo aos santos e santas da corte do céu, aos anjos, à Virgem, aos bem-aventurados apóstolos e à todas as criaturas celestes dispostas a intervirem favoravelmente pelo destino da alma de contritos pecadores⁸⁵.

⁸² PAIVA, 2009, op. cit.; SOARES, 2009, op. cit.

⁸³ Cf. LEBRUN, François. As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger. **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁸⁴ Cf. ARIÈS, 2012, op. cit.

⁸⁵ Nas palavras da especialista, Ana Cristina Araújo: “Só conhecendo o universo de crenças, ritos e convenções em que se assenta a prática testamentária estaremos à altura de compreender o caráter religioso atribuído a essa particular forma de caucionar a morte e perpetuar uma memória”. ARAÚJO, 1997, op. cit., p. 145.

6. “[...] *parti com ela da pobreza que tinha*”⁸⁶

Deus criou a luz no dia primeiro e viu que *era bom* o alvorecer. Separou a terra dos mares, germinou a relva sobre a parte seca, e viu que *era bom* o horizonte. Criou luminárias para a distinção do dia e da noite e, dessa demarcação, o tempo pôde ser contado, e viu que *era bom* o invento. Deus criou os animais para habitarem os céus, os mares e a terra, e viu que *eram boas* as espécies. Enfim, no sexto dia, Deus criou o homem. Na manhã seguinte, descansou, observou sua criação e *eis que era muito bom*⁸⁷. No entanto, concluiu diante de sua obra: “*não é bom* que o homem esteja só”⁸⁸. No primeiro livro da Bíblia, Deus, frente à sua criação, asseverou, dentre todas as coisas boas as quais obrara, que não era bom o exílio do homem. Em vista disso, Ele faz e entrega a Adão uma “ajudadora idônea”. Em outras traduções, uma “auxiliar semelhante a ele”⁸⁹. Da costela do primeiro dos homens, foi feita a mulher. Seu papel era complementar ao do homem. Com ela, Adão possuía a ajuda necessária “para a vida e os trabalhos dela”⁹⁰:

E disse o Senhor Deus: não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma ajudadora idônea para ele

Havendo pois o Senhor Deus formado da terra todo o animal do tempo, e toda ave dos céus, os trouxe a Adão, para este ver como lhes chamaria; e tudo o que Adão chamou a toda alma vivente, isso foi o seu nome.

E Adão pôs os nomes a todo o gado, e às aves dos céus, e a todo o animal do campo; mas para o homem não se achava ajudadora idônea.

Então o Senhor Deus fez cair um sono pesado sobre Adão, e este adormeceu: e tomou uma das suas costelas, e cerrou a carne em seu lugar;

E da costela que o Senhor Deus tomou do homem, formou uma mulher: e trouxe-a a Adão

E disse Adão: esta agora é osso dos meus ossos, e carne da minha carne: está será chamada mulher, porquanto do homem foi tomada.

Portanto deixará o homem o seu pai e a sua mãe, e apegar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma carne.

E ambos estavam nus, o homem e a sua mulher, e não se envergonhavam⁹¹.

⁸⁶ Inventário de Luiz Ianes, 1628, op. cit.

⁸⁷ Gênesis 1.

⁸⁸ Gênesis 2:18

⁸⁹ Gênesis 2:20

⁹⁰ CONSTITUIÇÕES Sinodais do Arcebispado de Lisboa. Novamente feitas no sínodo diocesano que celebrou na Sé Metropolitana de Lisboa o Ilustríssimo & Reverendíssimo Senhor D. Rodrigo da Cunha, Arcebispo da mesma cidade, 1640. Acabadas de imprimir, e publicadas por Sede Lisboa, Sede vacante, no ano de 1656. Livro primeiro, título XIV, p. 118. Biblioteca Rui Barbosa. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=bibliotecaruibarbosa&pagfis=17637>. Acesso em: 04 set. 2023.

⁹¹ Gênesis 2:18-25.

Desse ponto, depreende-se: o ser humano foi criado para o relacionamento⁹². A relação mais rudimentar e, ao mesmo tempo, fundamental entre os homens é a família, constituída, segundo o texto bíblico, a partir da junção do homem e da mulher. Essa união fazia com que os indivíduos se desligassem dos pais a fim de constituírem o seu próprio núcleo doméstico. Em harmonia com o evangelho de Mateus, “[...] onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, lá estou eu no meio deles”⁹³. Na prática da devoção coletiva, perfeitamente cabível ao contexto familiar, a Igreja sublinhou a importância de os pais doutrinarem seus filhos⁹⁴. O grupo doméstico veio a lume como um núcleo significativo na difusão de valores e na interiorização de uma determinada moral.

De acordo com religiosos, intérpretes das Escrituras, nesse excerto do Gênesis, Deus fundou o casamento e proclamou a unicidade da carne dos consortes⁹⁵. Daí em diante, se o matrimônio fora instituído por Deus, sua liturgia, por sua vez, ficou a cargo da Igreja e seus patriarcas⁹⁶. Em todo o caso, enfatizamos, é da natureza humana, segundo o seu criador, o relacionamento⁹⁷. E mais: a mulher veio ao mundo como a adjunta adequada, própria e conforme ao homem⁹⁸. Ambos se buscam e ligados enfrentam a vida e as adversidades dela.

Convém destacar que a nudez presente na passagem bíblica era reveladora da santidade. Os corpos despidos exibiam a castidade derivada da inexistência do pecado. Após Eva e, por sua influência, Adão, comerem do fruto proibido, Deus caminhava pelo jardim do Éden e chamava pelas criaturas. Elas se esconderam por entre as árvores, pois envergonharam-se e temeram a nudeza. Nesse instante, Deus soube que haviam se corrompido e sua honestidade se perdera⁹⁹. A contar desse momento, sucederam-se todos os males do mundo e tornou-se emergente a necessidade de leis “[...] as quais refreassem estes vícios e vivessem todos

⁹² Sobre isso, ver: WÉNIN, André. O feminino no Gênesis. A partir de Gn 2, 18-25. **Cadernos Teologia Pública**, Unisinos, Ano XI, v. 11, n. 87, 2014; CARDIM, Pedro. Amor e Amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII. **Lusitania Sacra**, UCP, 2ª série, 11, p. 21-57, 1999.

⁹³ Mateus 18:18-20

⁹⁴ LEBRUN, 2009, op. cit.

⁹⁵ Recomendamos o periódico acadêmico vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro intitulado *Jesus Histórico*. Conferir: COELHO, Fabiano de Souza. Cristianismo, sexualidade e poder: um estudo comparado da condição de casados em textos de Agostinho e Jerônimo. **Revista Jesus Histórico**, Rio de Janeiro, v. 15, p. 08-22, 2015.

⁹⁶ Sobre o sétimo sacramento, cf. BRAGA, Isabel D. **A bigamia em Portugal na época moderna: sentir mal do sacramento do matrimônio?** Lisboa: Hugin, 2003; CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. **Casamento e a Família em São Paulo Colonial: caminhos e descaminhos**. São Paulo: Paz e Terra, 2003; SAMARA, Eni de Mesquita. **A Família Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1983; Id. **As mulheres, o poder e a família**. São Paulo, século XIX. São Paulo: Secretaria Estadual de Cultura, 1989; SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSP, 1984; SLENES, Robert. **Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

⁹⁷ Gênesis 2:18-25.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Gênesis 2:18-25. Ver também: GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. Os pecados originais e de livre arbítrio. In: Id. **Convivendo com o Pecado na Sociedade Colonial Paulista, 1719-1822**. São Paulo: Annablume, 1998.

honestamente”¹⁰⁰. Esse é o preâmbulo das Constituições do Arcebispado de Lisboa (1656), previamente analisadas neste estudo. Retomaremos o documento na parte que versa a respeito dos chamados delitos da carne, mais especificamente, do concubinato¹⁰¹.

O concubinato era considerado um “pecado mortal continuado”¹⁰² que vitimava os envolvidos no tal delito e, com maior intensidade, toda a comunidade tão nocivamente exposta às mostras do “ruim exemplo”. Os amásios, quando vistos pelas ruas na pública demonstração de sua transgressão, sugestionavam e pervertiam a “modéstia” dos demais, importunados no exercício da “boa vida e dos bons costumes” por uma exibição extremamente nefasta à moralidade. Por conta disso, “[...] os prelados eclesiásticos têm autoridade e jurisdição para procederem contra os leigos que estiverem amancebados [...]”¹⁰³. Sucedidas três admoestações, os concubinados que não suspendessem a situação pecaminosa eram excomungados e poderiam ser condenados em demais penalidades. Para enquadrar-se como um indiciado no crime e arcar com as sanções do delito, bastavam as suspeitas. Melhor dizendo, não havia necessidade de os incriminados serem surpreendidos por terceiros na companhia um do outro, logo, eram escusáveis as provas para a comprovação do amancebamento¹⁰⁴.

A fama sobrepunha os indícios. Sendo assim, diante da maledicência de estarem dois indivíduos amancebados, a dupla era advertida pela Igreja e instruída a tomar providências de modo a cessar os comentários¹⁰⁵. No entanto, quando a indiscrição – o “disse me disse” – perdurava nas línguas do povo, procedia-se “[...] contra eles da mesma maneira que se procede contra aqueles que há indícios bastantes que vivem amancebados, porque a grave presunção

¹⁰⁰ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título I, p. 1.

¹⁰¹ Os estudos clássicos sobre a atribulada conjugalidade colonial e, por conseguinte, o concubinato são: CAMPOS, 2003, op. cit.; FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em Movimento: fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998; FIGUEIREDO, Luciano Raposo. **Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: HUCITEC, 1997a; GOLDSCHMIDT, op. cit.; PRIORE, Mary del. **Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993; TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia**. São Paulo: Edições Loyola, 1999; LOPES, Eliane Cristina. **O revelar do pecado: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII**. São Paulo: Editora Annablume, 1998; VILLALTA, Luiz Carlos. **A torpeza diversificada dos vícios: celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993; VAINFAS, Ronaldo. **O trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989. Outros trabalhos mais recentes sobre o tema: SANTOS, Igor. **Famílias plurais: uniões mistas e mestiçagens na comarca de Sabará (1720-1800)**. Curitiba: Appris, 2018a; SANTOS, Igor. **Longe de suas esposas, mas ainda em família: o concubinato adúltero como condições para as mestiçagens (Sabará, século XVIII)**. **E-hum**. Belo Horizonte, v. 11, n. 2, 2018b; CERCEAU NETTO, Rangel. **Um em casa de outro: concubinato, família e mestiçagem na comarca do Rio das Velhas (1720-1780)**. São Paulo: Annablume, 2008; SILVEIRA, Alessandra da Silva. **O amor possível: um estudo sobre o concubinato no Bispado do Rio de Janeiro em fins do século XVIII e no XIX**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas, 2005.

¹⁰² CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro quinto, título XI, p. 438-440.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro quinto, título XI, p. 438-440.

¹⁰⁵ Ibid.

que resulta contra eles, faz bastante probabilidade de estarem em ruim estado”. A suposição dos fiéis era poderosa e bastava para fins de condenação. De outra forma, quando houvesse comprovações suficientes para atestar o concubinato, ou seja, quando o estado fosse de “pública e notável infâmia”, os envolvidos eram igualmente censurados para interromperem o vínculo.

Algumas práticas tornavam o amancebamento notório junto à comunidade, como a coabitação e a presença de um em casa de outro em visitas sucedidas em plena luz do dia. Nessas circunstâncias, os indiciados assinavam o termo feito pelo juiz, “com humildade de cristão” e dava-se por encerrada a ocorrência. Todavia, frente a recusa dos réus em anuir os termos e a permanência da ocorrência pecaminosa, as penas pecuniárias deveriam ter lugar. Se porventura os amigados não interrompessem a ofensa, na segunda advertência eram indiciados com libelo acusatório. Por fim, a partir do terceiro aviso, o prejuízo financeiro somava-se à excomunhão e ao degredo¹⁰⁶.

As Constituições lisboetas distinguiram três tipos de amancebados: os solteiros, os casados e os miseráveis¹⁰⁷. O primeiro grupo poderia manifestar o desejo de esposar a concubina, desse modo, as penas eram remitidas e os futuros consortes pagavam somente as custas. Quanto aos casados, sua condição de adultério contínuo era a mais grave, considerada uma ofensa ao matrimônio, por isso, arcavam com os maiores corretivos. Em último lugar, os “[...] que forem tão pobres que não tenham por onde pagar condenação [...]” eram desobrigados parcial ou inteiramente das penas pecuniárias, porém, recebiam castigos corporais, permaneciam por algum tempo no aljube¹⁰⁸ ou, ainda, eram degredados. Contudo, na ocasião em que o concubinato envolvesse casadas ou donzelas, a letra eclesiástica recomendava a precaução no decorrer do procedimento, pois, em muitos dos casos, essas mulheres corriam risco de vida. Desse modo, “[...] o juiz procederá com grande cautela, assim no fazer das admoestações, como em ordenar o processo [...]”, mas, se ainda assim houvesse perigo de morte, “[...] a prudência e a caridade mandam que não haja nem admoestação nem livramento”¹⁰⁹. Além das ameaças, para as membras do mercado matrimonial, a acusação de

¹⁰⁶ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro quinto, título XI, p. 438-440.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Prisão que abrigava os transgressores das normas da Igreja, cf. SANTOS, Patrícia Augusto. Cerâmicas de cronologia moderna do edifício do Aljube em Lisboa. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, v. 11, n. 2, 2008, p. 325-345.

¹⁰⁹ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro quinto, título XI, p. 438-440. Luciano Figueiredo analisou as punições referentes ao concubinato em primeiro, segundo e terceiro lapso, ou seja, as incidências primárias e as recorrentes pela segunda e terceira vez. Nesse estudo, nota-se que o maior número de ocorrências era de primeiro lapso, número que diminui quando tratamos de segundos lapsos e reduz mais ainda em relação aos terceiros, demonstrando um afinilamento das punições de acordo com os lapsos. Esse “é um indício relevador da relação dos que vivam concubidados diante da ação repressiva, já que a diminuição gradativa do número de punidos conforme o grau, indica o temor da excomunhão ou da prisão, penalidades violentas que

concubinato colocava em xeque sua qualidade e, por consequência, seu sucesso na celebração de um bom casamento¹¹⁰.

Pela vaga designação sugerida pelo documento, podemos inferir que o concubinato se tratava da conversação, da amizade ilícita, dos encontros e da fornicação *continuados* entre um homem e uma mulher¹¹¹. Os mais preocupantes eram os casos nos quais o amancebamento era escandaloso¹¹². Por definição, “escândalo” era uma “ofensa do ânimo causada com mau exemplo; com palavras obscenas, ímpias, com obras criminosas, que desedificam e molestem as pessoas de probidade”¹¹³. Qual era a desedificação que o concubinato colocava em causa? Para ser passível de punição, o amancebamento deveria ser de conhecimento público. Igualmente, a resolução e reincidência no delito contava com a publicidade¹¹⁴. Nesse sentido, insuficientes eram as confissões. Os transgressores eram advertidos continuamente, de maneira notória, fazendo com que a comunidade testemunhasse as duras consequências aplicadas aos públicos pecadores. Se a interiorização das condutas se dava através do precedente, isto é, se a legitimidade dos comportamentos era consentida através da repetição e da observância daquilo que era praticado repetidamente e, portanto, considerado costumeiro, o atrevimento dos amásios não poderia ser normalizado¹¹⁵.

A vivência de vínculos consensuais danava a interiorização do sacramento do matrimônio. Isso posto, emergia o combate em relação às demais formas de ajuntamento que não fossem o casamento sacramentado à porta da Igreja. A partir de uma definição incerta, a

aguardavam aqueles que ultrapassassem o terceiro lapso”. Tendo isso em mente, o historiador assevera que, conforme as punições mais graves foram se aproximando dos casais, os parceiros passaram a adotar estratégias a fim de evitarem as suspeitas acerca de sua união. Uma delas era substituir a coabitação pelos encontros noturnos. Daí, conclui-se: a diminuição da incidência de segundos e terceiros lapsos diz mais sobre a atenção redobrada frente aos corretivos do que a revisão das condutas morais envoltas nesses comportamentos. À vista disso, a noção de coabitação como característica definidora da família deve ser revisada. FIGUEIREDO, 1997a, op. cit. p. 152.

¹¹⁰ Cf. TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit.

¹¹¹ Eliana Maria Rea Goldschmidt, em sua principal obra, discorreu acerca dos pecados da carne. De acordo com a estudiosa, as definições desses delitos possuíam imprecisões. A respeito da sodomia, por exemplo, o Código Filipino caracterizava o crime como o ato sexual no qual eram utilizadas as partes do corpo dispensáveis para a gestação, designação que abrangia homens e mulheres. Ao contrário disso, o Santo Ofício detalhou a prática como a homossexualidade feminina. Dessa reflexão depreende-se: as definições desses crimes eram propositalmente vagas e sublinhavam a existência de um único ideal, o da sexualidade regrada pelos ditames do matrimônio. Não era necessário estabelecer rigorosamente as significações de tais delitos, mas antes, deixar claro que eles se opunham ao cânone erigido como ideal e, por conta disso, eram extremamente pecaminosos. Tratava-se da fixação dos extremos, o arquétipo da sexualidade aspirada pela Igreja e as práticas nefandas, escandalosas e contrárias à natureza. GOLDSCHMIDT, 1998, op. cit., p. 38.

¹¹² CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro quinto, título XI, p. 438-440.

¹¹³ BLUTEAU, Raphael (1638-1734). **Vocabulário português & latino**: aulico, anatomico, architectonico [...] Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. v. 1, p. 530. Disponível em: <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/>. Acesso em: 04 set. 2023.

¹¹⁴ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], op. cit., Livro quinto, título XI, p. 438-440.

¹¹⁵ Cf. FIGUEIREDO, 1997a, op. cit.

letra eclesiástica não fazia distinções¹¹⁶. Qualquer união, breve ou durável, entre dois indivíduos não casados era reputada como concubinária. De modo igual, neste estudo consideramos o concubinato como o não-casamento. Contudo, com a finalidade de desenvolvermos alguma análise teórica acerca da prática e de modo a organizar a narrativa, estabelecemos o “critério conjugal”. Fundamentados nele, elegemos duas distinções básicas, o concubinato simples, o qual envolvia dois indivíduos solteiros, e o concubinato adúltero, que compreendia um indivíduo solteiro e um casado¹¹⁷. Por ora, nos debruçaremos mais especificamente na sua forma simples.

O amancebamento se concentrou em áreas de mobilidade o Brasil¹¹⁸. As regiões fronteiriças, as zonas mineradoras e os caminhos compartilhados contavam com um acentuado fluxo de pessoas as quais circulavam no vai e vem das vilas e sertões em busca da sobrevivência¹¹⁹. Os paulistas, personagens principais da história narrada nesse estudo, faziam parte desse grupo e, no afã da procura do ouro e da captura de indígenas, ocupavam as brenhas dos matagais e os interpostos situados pelo caminho¹²⁰, misturados à mais diversa sorte de gente¹²¹. A itinerância das populações coloniais amalgamava indivíduos de diferentes condições sociais, raciais e de acesso ao patrimônio e à liberdade¹²². Nesse emaranhado, homens e mulheres transitavam indo de um lugar a outro, encontrando-se e desencontrando-se¹²³. Diante de condições temporárias e circunstâncias provisórias, comovidos cada um pelas suas próprias aflições, aceitavam com facilidade outras formas de ajuntamento que não

¹¹⁶ Cf. TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit.

¹¹⁷ A título de esclarecimento, neste trabalho os filhos de pais solteiros serão denominados descendentes naturais. As crias derivadas de consórcios adúlteros, serão chamados de bastardos. Filhos ilegítimos, por sua vez, compreendem tanto os bastardos quanto os naturais, pois foram gerados fora das quatro linhas do matrimônio católico. Ver: GODOY, Silvana; GUEDES, Roberto. Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, p. 18-33, 2017; MARINS, Paulo César Garcez. Mulheres de elite e filhos naturais (São Paulo, séculos XVIII e XIX). In: FUKUI, Lia (org.) **Segredos de família**. São Paulo: Annablume, 2002.

¹¹⁸ Nas grandes lavouras situadas no norte da colônia, onde se praticava o latifúndio e a monocultura, se desenvolveram as organizações familiares que Gilberto Freyre chamava de patriarcais. Nessas regiões, as propriedades rurais exortavam a fixação à terra e, por consequência, a estabilidade no modo de vida, compatível ao matrimônio. Em vista disso, em comparação com as regiões mais ao sul da colônia luso americana, como o planalto e as Minas, foram dispensáveis as ações mais incisivas da Igreja a fim de assegurar a família legítima. Ver: TORRES-LONDOÑO, op. cit., p. 59; FIGUEIREDO, op. cit., p. 24.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Desbravando os sertões paulistas, séculos XVI a XIX. **História** (São Paulo), Franca, v. 29, 2020.

¹²¹ PESSOA, Raimundo Agnelo Soares. **Gente sem sorte: a invenção dos mulatos no Brasil Colonial**. Goiânia: UFG, 2013. p. 61-107.

¹²² TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 59.

¹²³ SOUZA, Laura de Mello e. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In: NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

matrimônio¹²⁴. Modelos de uniões consensuais em configurações diversas, porém, resguardadas sobre a mesma vantagem comum, a simplicidade de um vínculo no qual os custos, os trâmites legais e a presença da Igreja eram desnecessários¹²⁵.

Tratavam-se de enlaces correspondentes àquele modo de vida no qual a promessa da eternidade, vinculada ao matrimônio, se não impossível, era no mínimo pouco alcançável ou pouco pretendida por sujeitos mais interessados pela ordem do dia. Brancos pobres, mestiços, índios e negros – livres, cativos ou forros – não possuíam pujantes patrimônios para legar, ou imponentes sobrenomes para perpetuar. O dote, as denunciação, os esponsais, as certificações e as testemunhas eram recursos e procedimentos extremamente inacessíveis a boa parte da população habitante da São Paulo seiscentista¹²⁶. Desse modo, viver amancebado era uma condição descomplicada e acessível, conciliável às suas necessidades e ao seu cotidiano¹²⁷. As demandas que faziam com que dois indivíduos se unissem em comunhões consensuais eram diversas. Em primeiro lugar, conforme o próprio livro de Gênesis, o ser humano fora criado para o relacionamento. A companhia de um “auxiliar semelhante”¹²⁸ somava forças, favorecia a mitigação dos trabalhos e remediava a solidão. Logo, era bem-vinda a progenitura, multiplicação de esforços humanos através dos filhos que, igualmente, contribuía com a sobrevivência.

Por conseguinte, mesmo que o matrimônio sacramentado fosse inatingível (ou meramente dispensável) aos desclassificados frente aos inúmeros entraves e exigências enredados em sua celebração, esses indivíduos articularam seus interesses em uniões análogas ao seu cotidiano, as quais proporcionavam, por um lado, alento emocional e contentamento sexual; porém, por outro lado, e esse é o que mais nos interessa, conferiam a estabilidade e a proteção passíveis de serem almeçadas e conquistadas por essa população. Os concubinatos simples eram laços compatíveis às possibilidades e lidas dos indivíduos que o experienciavam¹²⁹. Sendo assim, especialistas assinalam: a vida de casados gozada por aqueles que não o eram foi comum na colônia¹³⁰. Vínculos consensuais semelhantes, em seu conteúdo,

¹²⁴ TORRES-LONDOÑO, op. cit., p. 59.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Em uma sociedade com altos índices de mobilidade, rastrear o paradeiro desses documentos e recorrer às testemunhas era algo extremamente custoso. Além desses dois fatores, a burocracia e os gastos, a itinerância e a ausência de um ofício garantidor da tal estabilidade conjugal afastavam a população mais pobre da celebração do matrimônio. Desse modo, Figueiredo destaca a “incapacidade institucional da Igreja” que mesmo diante da emergência do casamento para a povoamento do novo território falhou em tornar o conúbio compatível à realidade colonial. FIGUEIREDO, 1997a, op. cit., p. 36. Ver também: SILVA, 1984, op. cit., p. 55.

¹²⁷ TORRES-LONDOÑO, op. cit., p. 59.

¹²⁸ Gênesis 2:20

¹²⁹ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 61.

¹³⁰ Id., p. 62.

ao matrimônio, ou seja, uniões estáveis e duradouras nas quais a dupla coabitava e gerava filhos. Contudo, em sua forma, esses enlaces eram caracterizados como concubinários pela Igreja e, portanto, considerados ilegítimos¹³¹. Havia, afinal, uma falta de perspectiva das gentes comuns em relação ao matrimônio¹³². Sabemos como o casamento era um artifício para a perpetuação de heranças e a manutenção de hierarquias, tendo isso em mente, asseveramos que o conúbio e, por extensão, a família legítima, ao menos enquanto aparelhos legais, não possuíam fundamento algum aos despossuídos, sujeitos os quais poderiam acessar a vida conjugal “pela porta dos fundos”¹³³.

O crime do amancebamento exigia um cúmplice. O homem era visto como o sujeito principal do delito, em contrapartida, a mulher era julgada como coautora da transgressão¹³⁴. Como discutimos previamente, no período moderno foram idealizados os papéis de homens e mulheres. Para o segundo grupo, a virgindade era um valor associado à honestidade e deveria ser mantida até o momento do casamento. Para isso, as donzelas eram resguardadas no interior de suas casas e até mesmo em recolhimentos¹³⁵. A perda de sua honra comprometia a probidade de toda sua família¹³⁶. Por seu turno, a virgindade masculina não era um tópico caro às reflexões eclesiásticas, pois outras eram as virtudes responsáveis por conferir honradez aos homens. Por essa razão, as populações masculinas possuíam certas prerrogativas sexuais¹³⁷: a atitude de um rapaz que fazia sexo antes do casamento, malgrado reprovável, era interpretada apenas como um jovem atendendo a um instinto classificado como natural¹³⁸. O procedimento era avaliado como uma alternativa viável a fim de manter a pureza das donzelas, mulheres brancas abastadas, membras do mercado matrimonial, com quem esses rapazes, posteriormente, se casariam¹³⁹. Ou seja, nesses casos a pretensão não era o casamento, ou melhor, a imitação da vida de casados, mas antes, a vivência de uma relação passageira, descontínua, a qual atenderia os seus interesses, seja lá quais fossem eles, antes do conúbio, dispositivo social para o qual esses homens possuíam acesso.

¹³¹ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 102.

¹³² SAMARA, 1989, op. cit., p. 125.

¹³³ TORRES-LONDOÑO, op. cit., p. 99.

¹³⁴ ARIÉS, Philippe. São Paulo e a carne. In: ARIÉS, Philippe; BÉJIN, André (org.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987a. p. 52.

¹³⁵ Cf. ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Brasília: EDUNB, 1993.

¹³⁶ Cf. ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto**: normatização e resistência feminina no Império Português, XVI-XVIII. Recife: UFPE, 2005; PRIORE, 1993, op. cit.; PRIORE, Mary del (org). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004; PRIORE, Mary del. **Histórias íntimas**. Sexualidade e Erotismo na História do Brasil. São Paulo: Planeta, 2011.

¹³⁷ TORRES-LONDOÑO, op. cit., p. 72.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ VAINFAS, 1989, op. cit., p. 73.

Consideramos as uniões ilegítimas como respostas possíveis aos desafios cotidianos que proporcionaram, por vezes, a ordenação de uma outra família¹⁴⁰. Digo por vezes, pois nem sempre a premissa foi verdadeira. O concubinato poderia ser a solução conjugal vivenciada por dois indivíduos para quem o matrimônio era uma realidade distante, fosse pelos impeditivos de ordem burocrática e financeira; ou pela incompatibilidade com a estabilidade do modo de vida exigido pelo conúbio, resultando na falta de pretensão para o tal. Igualmente, o amancebamento representou uma saída para um outro grupo com diferentes demandas: os aspirantes ao casamento sacramentado, detentores de todos os meios necessários para a sua celebração, indivíduos para quem o matrimônio era apenas uma questão de tempo e, durante a espera de serem maridos, buscavam experiências amorosas e sexuais. As mulheres pretendidas para o contento de suas vontades eram as mais vulneráveis, cuja tendência em aceitar uma união disruptiva em troca de vantagens temporárias era maior¹⁴¹.

Branças empobrecidas, carentes de dote, virgens ou não virgens, habitantes de regiões fronteiriças, desprovidas do arrimo familiar, enjeitadas, legadas ao solteirismo e assentadas nos limiares da prostituição. Mulheres não brancas, concorrentes da sobrevivência, para quem todas as condições previamente citadas somavam-se à marginalização racial, quando não ao escravismo¹⁴². À essas populações femininas, o vínculo com um homem, por excelência uma figura representativa de proteção, traduzia, mesmo que de forma precária ou inconstante, um lar para morar ou um pai para legitimar, transmitir bens aos filhos e, eventualmente, alforriá-los¹⁴³. Por isso, vale a ressalva, os concubinatos uniram indivíduos com diferentes níveis de acesso ao patrimônio e à liberdade. Da busca pela satisfação desses desejos antecessores ao casamento, originaram-se concubinatos e, por consequência, filhos naturais correntemente

¹⁴⁰ VAINFAS, 1989, op. cit., p. 73.

¹⁴¹ Nas palavras de Torres-Londoño, “Nas minas ou nas regiões de trânsito e fronteira, as mulheres desqualificadas pela cor ou por sua condição social eram as que mais viviam em relações de concubinato. Eram livres e pobres, como as mulatas, forras, as índias ou as escravas, submetidas a regimes de dependências de seus senhores. [...] Mulheres pobres, morando em areias fluidas como as minas e as fronteiras, tendo de enfrentar a luta pela sobrevivência, estavam expostas no cotidiano aos assédios dos homens das camadas desqualificadas que as pressionavam para obter seus ‘favores’[...] Acreditamos que todas essas mulheres, tanto as brancas como as desqualificadas, tinham transgredido a norma, fruto das circunstâncias da vida, mas frequentemente estimuladas por algum tipo de sedução e conquista que passava por vontades, desejos e necessidades pessoais. [...] Decisões pessoais nas quais, mal ou bem, o concubinato permitia às mulheres uma vida própria fora do circuito da prostituição. Assim, o concubinato colocava um homem da vida de uma mulher, mesmo que não fosse para sempre. [...] Além da presença masculina, para uma mulher poderia significar o início de uma casa, de um lar, mesmo que nele o homem não morasse muito tempo”. TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 95.

¹⁴² Segundo Luciano Figueredo, sobre os concubinatos que envolviam senhores e cativas: “Como não poderia deixar de ser, a vida familiar numa sociedade com a presença de escravos oscilaria entre dois polos: as paixões poderiam enfraquecer o domínio escravista ou dele poderiam fazer uso para ampliar na esfera afetiva seu caráter compulsório”. FIGUEIREDO, 1997a, op. cit., p. 110.

¹⁴³ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 95.

confessos em testamentos, aceitos pelas futuras esposas e, às vezes, introduzidos no seio da família¹⁴⁴.

Cabe então nos debruçarmos novamente nos registros de últimas vontades, documentos de memória em sua essência¹⁴⁵, atentos às narrativas de envolvimento em consórcios ilegítimos¹⁴⁶. Contudo, é oportuno esclarecer que, assim como o matrimônio, a elaboração de testamentos esteve circunscrita a determinado grupo. Via de regra, testavam indivíduos possuidores de bens para legar. Embora em nossa amostra de testadores seja possível verificar personagens com diferentes graus de usufruto da riqueza, essa ressalva excluiu os miseráveis das cláusulas testamentais¹⁴⁷. Por esse motivo, trabalhamos dentro de um recorte inevitavelmente imposto pela tipologia do *corpus* documental.

Era o quarto mês do ano de 1616 quando o tabelião Manuel Mourato, se encontrou com o juiz Pedro Dias para juntos se dirigirem à pousada de Pedro da Silva, localizada na Vila de São Paulo. O encontro era motivado por um evento sucedido havia algum tempo, a morte de Pedro Sardinha¹⁴⁸, cunhado do indivíduo que recebia, nesta ocasião, a visita dos oficiais de justiça. Cinco meses antes, no “sertão dos carijós”¹⁴⁹, ainda atinado em seus sentidos, Pedro redigira seu testamento. Naqueles descobrimentos, na companhia do capitão Lázaro da Costa, o inventariado padecia da doença que amargava seus últimos dias. A par de sua debilidade, incerto de quando “Deus estaria servido” de o levar para si, concluiu ser prudente o registro

¹⁴⁴ Cf. MARINS, 2002, op. cit.

¹⁴⁵ ARAÚJO, 1997, op. cit.

¹⁴⁶ Não é o nosso foco de análise, contudo, vale a menção: as Constituições do Arcebispado de Lisboa discorreram a respeito do concubinato envolvendo pessoas eclesiásticas. Especialistas analisaram o amancebamento de clérigos e verificaram párocos que vivam portas a dentro com mulheres, frequentavam suas casas, ou ainda, se utilizavam da confissão para obter tratos ilícitos com suas fiéis, prática conhecida como crime de solicitação, de foro inquisitorial. Ver: LIMA, Lana Lage da Gama. **A confissão pelo avesso**: sacramento da penitência e assédio sexual a mulheres no Brasil setecentista. Leiria: Proprietas, 2022.

¹⁴⁷ GUEDES, 1986, op. cit.; GUEDES; RODRIGUES; WANDERLEY, 2015, op. cit.

¹⁴⁸ Inventário de Pedro Sardinha, 1615. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 3, p. 389-404.

¹⁴⁹ Tratando-se de apresamento indígena no século XVII, o maior alvo dos planaltinos eram os índios Carijó, ou Guarani. Segundo John Monteiro, esses índios “representavam as maiores concentrações demográficas conhecidas pelos colonos” e, além disso, praticavam a agricultura, habilidade bem quista pelos paulistas que visavam a transformação desses nativos em trabalhadores forçados. As bandeiras concentravam-se nas regiões denominadas de Sertão do Pato e Sertão do Carijó. Essa última “abrange terras além das margens do Rio Paranapanema, habitadas, sobretudo por grupos guaranis, porém incluindo também diversos grupos não guaranis. Esta denominação provavelmente se referia a Guairá, região circundada pelos Rios Piquiri, Paraná, Paranapanema e Tibagi, onde existia desde o último quartel do século XVI, intensa competição entre colonos espanhóis do Paraguai, portugueses de São Paulo e missionários, especialmente jesuítas, cada qual visando apropriar-se do controle da vasta população guarani ali situada”. MONTEIRO, John M. De índio a escravo. A transformação da população indígena de São Paulo no século XVII. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 32, p. 151-174, 1989a, p. 153. Um estudo que discorre acerca do Sertão dos Carijós como uma localidade de fronteira, tanto geográfica quanto cultural é o de CORRÊA, Dora Shellard. Reflexões sobre uma zona de fronteira no século XVII: a província do Guairá e Sertão dos Carijós. **Projeto História**, São Paulo, v. 69, p. 137-171, 2020.

formal de seus últimos desejos. Encomendou sua alma a Deus e, em nome dos merecimentos da sagrada Paixão de Cristo, rogou pela remissão dos pecados e postulou pela intercessão dos advogados celestes, a própria Virgem e os santos da Corte do céu¹⁵⁰.

Dando prosseguimento, Pedro lembrou a falecida esposa, Maria Mendes. Uma rede, um cobertor, uma espada, um machado e uma camisa velha integravam alguns dos poucos bens os quais o testador trazia consigo naquela hora. Artefatos pertencentes a um homem rude, embrenhado em meio ao mato, aplicado à empreitada sertaneja. Pedro não possuía esposa a quem pudesse retornar. Do mesmo modo, não dispunha de filhos legítimos com quem convivesse. Sua morte parece ter refletido parte significativa de sua vida: viveu e morreu nos sertões. Sem embargo da ausência de descendentes oriundos de seu matrimônio, o testador mencionou um rapaz de nome Afonso, quem declarou como filho. O espúrio era resultado de sua relação com uma “negra”¹⁵¹ chamada Esperança Pedalveres, mulher que cruzara seu caminho antes do casamento com Maria. Pedro desconhecia o destino da antiga amásia. Semelhantemente, pouco ou nada sabia a respeito de seu filho. À vista disso, preparou-se para duas hipóteses: caso fosse cativo, pedia ao seu cunhado, Pedro da Silva, a alforria do moço. Se fosse forro, então, a recomendação era a de criá-lo como filho junto de sua mulher, a irmã do inventariado¹⁵².

Até aquele momento, dois membros de sua família foram mencionados pelo testador: seu cunhado de mesmo nome e sua irmã. Ambos encarregados da criação do ilegítimo. Para essa tarefa poderiam contar com o auxílio de Helena, “negra temiminó”¹⁵³ que Sardinha legava ao casal. Outro personagem da família foi lembrado, e, igualmente, advertido em razão do destino do menino Afonso. Pedro lembrou ao avô a respeito da escrava que lhe havia vendido “sem fazer preço”¹⁵⁴. Aproveitou a oportunidade para cobrar o valor referente à cativa e

¹⁵⁰ Inventário de Pedro Sardinha, 1615, op. cit.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Segundo Gustavo Velloso, “Os tupinambás foram, por vezes, também chamados de ‘pés-largos’ e Tamoio, denominações que, como Tupinaé, poderiam se referir a certos subgrupos deles. É admissível que fossem os mesmos nomeados pelos colonizadores como Biobeba e ‘pés-chatos’. A nomenclatura Tupinambá pode, ademais, designar genericamente o conjunto de grupos falantes do Tupi que não fossem Guarani (incluindo por vezes os Temiminó, Tupinikim e Goyaz, etc)”. VELLOSO, Gustavo. **Ociosos e sedicionários**: populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII). São Paulo: Intermeios, 2018. p. 23. Quer dizer, os Temiminó eram um grupo indígena, possivelmente um subgrupo dos tupinambás, falante do tupi. De acordo com John Monteiro, os Temiminós, no século XVI, habitaram a região situada entre São Paulo e o Paraguai. O historiador sublinha as alianças estabelecidas entre esse grupo e os portugueses. Para o Rio de Janeiro, a pesquisadora Maria Regina Celestino de Almeida assevera que esses índios foram importantes para a história da capitania, selando alianças políticas com os lusos em razão de sua relação conflituosa com os Tamoiois. Cf.: MONTEIRO, 1989a, op. cit.; ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Os índios aldeados: histórias e identidades em construção. **Tempo**, Niterói, n. 12, p. 51-71, 2001.

¹⁵⁴ Inventário de Pedro Sardinha, 1615, op. cit.

reforçou a importância do pagamento, reservado à libertação do espúrio: “[...] não permita que seu bisneto fique cativo, antes o defenda e ajude para ser forro”¹⁵⁵. Outrossim, no caso da morte de seus progenitores, o inventariante indicava Afonso como seu sucessor na herança. O testador requisitou duas missas à Nossa Senhora do Carmo e responsos ao Anjo de sua guarda e ao santo de seu nome. Rogou uma quina de missas em honra das cinco chagas de Cristo e, assim, encerrou o documento¹⁵⁶.

Retornaremos para abril de 1616, alguns meses após a morte do inventariante, quando esta cédula de testamento adentrou a morada de Silva nas mãos do tabelião, acompanhado pelo juiz. O cunhado, escolhido como testamenteiro, foi incumbido de entregar os bens outrora pertencentes a Pedro, além de listar toda sua fazenda. A avaliação da moradia do defunto, um “lanço de casas” sediadas em São Paulo, não foi necessária, uma vez que constava previamente no inventário da falecida esposa. Os bens especificados por Silva, além dos itens elencados pelo próprio inventariado no testamento, foram vendidos naquele mesmo ano. O cabedal resultante da venda fora utilizado a fim de executar os arranjos póstumos solicitados por Pedro, as missas em seu nome e o embolso das dívidas. Quatro anos se passaram desde então. Em 1620, o cunhado foi procurado pelos oficiais de justiça e inquerido a respeito do cumprimento do testamento. Sem maiores informações a respeito de Afonso, Silva deixou claro que tudo estava satisfeito e cumprido segundo a vontade do defunto¹⁵⁷.

Algum tempo depois, em 1624, na Vila de São Paulo, situação semelhante era enfrentada por Mathias de Oliveira¹⁵⁸ que se encontrava “doente em uma cama da doença que Deus Nosso Senhor lhe deu”¹⁵⁹. O leito foi protagonista nessas historietas pessoais do fim da vida: a cama era o lugar onde o jacente esperava pela morte, com exceção dos que se encontravam abatidos em meio aos matagais¹⁶⁰. Acamado, o moribundo sofria do distúrbio e repousava. De modo igual, a cama era cenário de outros espetáculos da vida, como o nascimento e a concepção. Âmago da vida privada, o leito ensejava, ao epílogo de cada dia, o sono. Mathias, nessa ocasião, estirava-se em sua cama na expectativa do descanso eterno¹⁶¹.

¹⁵⁵ Inventário de Pedro Sardinha, 1615, op. cit.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Inventário de Mathias de Oliveira, 1624. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 6, p. 267-320.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Cf. ARIÈS, 2012, op. cit.

¹⁶¹ Inventário de Mathias de Oliveira, 1624, op. cit.

Seu testamento foi feito a quatro mãos: ditado pelo próprio testador, no entanto, escrito (em terceira pessoa) por Ambrósio Pereira, o tabelião¹⁶². Dando início aos dispositivos piedosos, o inventariante encomendou sua alma a Deus quem “[...] a criou e remiu com seu precioso sangue [...]”¹⁶³. Pediu à Virgem Maria pela sua defesa e intercessão “diante de seu precioso filho para que houvesse dele misericórdia”. Rememorou os apóstolos Pedro e Paulo e “[...] todos os santos e santas do Paraíso [...]” para rogarem “[...] por ele a Deus Nosso Senhor”¹⁶⁴.

Quando solteiro, na vila de Santos, Mathias se envolvera com uma “negra da casa de seu pai”¹⁶⁵, trato que lhe resultou em uma filha. A menina, Constância Ferreira, descendente natural do testador, recebera “duas peças”¹⁶⁶ para a ajuda de seu casamento. A assistência foi bem-vinda visto que a moça se encontrava, naquele ano, casada com Manuel Gonçalves. Não obstante, o testador a incorporou na partilha de seus bens. Alguns anos depois da aventura na vila portuária, era hora de o inventariado angariar seu primeiro matrimônio. Izabel da Cunha foi a escolhida. Juntos tiveram três filhos, duas fêmeas, beneficiadas com seus dotes, e um varão, favorecido com parte da herança da falecida mãe. A morte de Izabel fez Mathias viúvo, no entanto, a solidão não o consumiu longamente. Um segundo casamento foi celebrado com Anna de Freitas, com quem o inventariante não teve sucessores. Outrossim, mesmo nesse ínterim da viuvez, o homem esteve acompanhado: uma “negra”¹⁶⁷ do serviço de seu filho alentou seus tormentos. Desses encontros nasceu uma criança, Sebastiana, eleita como herdeira da riqueza do pai¹⁶⁸.

A diferença de idade das espúrias é notável, a mais velha era uma mulher casada, enquanto a mais jovem possuía apenas oito anos. Esse hiato de tempo reflete a duração do casamento com a primeira e falecida esposa. Por fim, o inventariado requereu um “ofício de nove lições”¹⁶⁹ por sua alma, bem como missas destinadas a São Miguel, a São Mathias e às

¹⁶² Existiam três categorias de testamentos. O testamento cerrado era aquele no qual o próprio testador redigia o documento, dessa forma, cabiam às testemunhas e ao tabelião apenas a assinatura. O testamento aberto era escrito pelo tabelião no livro de notas e, nesse caso, as testemunhas e o testador assinavam. Por fim, o testamento nuncupativo era realizado nas iminências da morte e somente considerado válido caso o agonizante sobrevivesse. Realizado de forma oral, uma vez passado o perigo de morte, era registrado em forma escrita. Na análise efetuada por Araújo, nos mais de mil testamentos por ela examinados, a maioria foi feito de modo cerrado, tanto em Lisboa quanto em seus termos. Essa era a forma recomendada pela Igreja, visto que favorecia maior intimidade ao relato confessional e às intenções piedosas. ARAÚJO, 1997, op. cit., p. 78.

¹⁶³ Inventário de Mathias de Oliveira, 1624, op. cit.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid.

Confrarias do Santíssimo Sacramento e da Misericórdia. O testador confirmou a libertação da gente do seu serviço e concluiu o documento solicitando o bom tratamento da esposa, Anna, por parte de seus filhos, a quem pediu: “[...] não tirem nada de seu fato de vestir, nem brincos que tiver, nem a sua cama”¹⁷⁰. Havia o receio da segunda mulher ser destrutada como herdeira, apreensão, quem sabe, derivada do fato de não haver filhos oriundos desse consórcio, possivelmente breve¹⁷¹.

Outro conterrâneo, Miguel Ribeiro¹⁷², acamado no ano de 1638, tinha em vista a proximidade da morte. Conforme o procedimento padrão, o crente clamou a Deus e antepôs seus advogados celestes. Miguel era solteiro e nunca fora casado. Sem embargo disso, possuía três filhos – Bastião, Manuel e Maria – naturais, os quais elegeram como herdeiros de seus bens, “[...] visto eu ser solteiro e suas mães não serem casadas, senão solteiras”¹⁷³. Aos testamentários, Ascenso Ribeiro e sua mulher, Domingas Luiz, os pais do inventariante, restava o seu clamor: “[...] peço por amor de Deus, queiram tomar por trabalho ser curadores juntamente de meus filhos, tratando-os com o amor que sempre me trataram [...]”¹⁷⁴. Miguel apelou pelo desvelo no passado dedicado a ele. Segundo sua vontade, quando morresse, todo esse apreço teria um novo escopo: cada um do trio de descendentes que não partilhavam da mesma mãe, porém, eram unidos por um único pai, a quem muito interessava o futuro de sua progênie e fazia desse seu último pedido¹⁷⁵.

Desejava o testador o sepultamento de seu corpo na Igreja Matriz da Vila de São Paulo, onde seria enterrado na “tumba da Santa Misericórdia”. Igualmente, solicitava o acompanhamento dos irmãos dessa Irmandade, além dos religiosos de Nossa Senhora do Carmo, em seu cortejo fúnebre. Das missas acordadas pela sua alma, cinco eram em nome da mencionada padroeira dos carmelitas. Outra quina de orações deveria ser proferida “[...] no dito mosteiro no seu altar privilegiado”¹⁷⁶. Dando prosseguimento, Miguel comunicou ser senhor de quatro escravos. Catharina, Suzanna, Antônio e Thomé eram os “gentios da terra” pertencentes à sua propriedade os quais, nessa ocasião, se tornavam “livres e forros”, devendo os herdeiros do inventariado providenciar a “cada ano seu fato de vestir, como eu sempre fiz”¹⁷⁷.

¹⁷⁰ Inventário de Mathias de Oliveira, 1624, op. cit.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Inventário de Miguel Ribeiro, 1638. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 11, p. 401-420.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid.

Em seguida, a identidade da mãe de um dos filhos foi revelada: “declaro que Catharina acima dita é mãe da menina Maria, minha filha, a qual sempre a criará acompanhando-a [...]”¹⁷⁸.

O agonizante enfrentava a moléstia na casa da família, onde Ascenso e Domingas tratavam de sua enfermidade. Em vista disso, o testador afirmava que os gastos despendidos em seus cuidados deveriam ser revertidos para os pais. Essa quantia, por sua vez, seria informada pelo próprio Ascenso, decisão que Miguel tomava com tranquilidade em razão da confiança que depositava no pai. O inventariante contou com sua memória e juízo, ambos ainda atinados, ao comunicar, “[...] não me lembro dever a pessoa alguma, nem sinto em minha consciência encargo algum de dívida [...]”. E deu-se por encerrado o testamento¹⁷⁹.

No inventário, a partilha da gente forra se deu de maneira seguinte. À menina Maria coube Catharina, sua mãe, e o moço Thomé. Ao Manuel, “Antônio e sua mulher Suzanna”. Bastião fora contemplado previamente pelo pai. Os libertos ficariam em poder de Ascenso, até os filhos possuírem idade suficiente para se casarem¹⁸⁰. Contudo, contrariando as expectativas de Miguel, apesar de ter realizado o juramento necessário para ser o curador dos órfãos de seu falecido filho, Ascenso informou que não poderia sê-lo. O testamenteiro alegou sua idade avançada, pouco mais de setenta anos, e sugeriu a escolha de um novo curador. E assim foi feito. Um outro homem, Estevão Cabral, passou a ser o responsável pelo ensino e criação dos herdeiros¹⁸¹.

Sete anos mais tarde, o juiz dos órfãos procurou o tutor, o tal Cabral, para prestar contas a respeito dos descendentes do defunto. “Perguntado pelas pessoas dos órfãos, disse que Bastião não sabia dele, nem de Manuel”, acerca de Maria, o curador possuía algumas poucas informações. Diante dessa negligência, Cabral foi removido de seu encargo e substituído por Manuel Esteves Mendonça. Em 1651, passados treze anos da morte de Miguel e seis da remoção do antigo curador, Mendonça foi inquerido pela justiça. Dessa vez, quando questionado sobre os descendentes, “[...] disse que de Manuel não sabe, nem o conhece nem viu nunca e que somente lhe foi entregue Maria, a qual tem em sua casa e a sustenta e doutrina à sua custa dele tutor”. Interrogado a respeito dos forros, disse que todos os quatro estavam vivos e “em seu poder”¹⁸².

¹⁷⁸ Inventário de Miguel Ribeiro, 1638, op. cit.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ A concessão da alforria esteve relacionada ao merecimento e obediência dos cativos, ou ainda, motivada pela retribuição dos serviços prestados. Nos testamentos, comumente, as manumissões vinham acompanhadas de condicionantes, como prestar serviços aos membros da família como forros até a morte. SAMARA, 1989, op. cit., p. 85.

¹⁸¹ Inventário de Miguel Ribeiro, 1638, op. cit.

¹⁸² Ibid.

O destino dos descendentes, aparentemente caro a Miguel, tornou-se incerto. A respeito de Bastião, o primeiro curador dos órfãos afirmou nada saber dele. Quando o segundo curador prestou contas, sequer mencionou o rapaz. Mais de uma década sem notícias, não sabemos qual foi a sorte desse jovem. De maneira semelhante, desconhecemos informações sobre o irmão Manuel. Na ocorrência de filhos naturais, isto é, descendentes tidos enquanto os pais eram solteiros, o comum era sua inclusão na partição da herança, conforme foi verificado nos três registros examinados. Nem sempre, contudo, essa foi a realidade compartilhada pelos bastardos cuja nomeação como herdeiros poderia angariar conflitos entre os descendentes legítimos dos testadores¹⁸³.

Tratamos de um indivíduo solteiro, o qual durante o curso de sua vida se envolveu em uniões eventuais. Por mais de uma vez, personagens distintas cruzaram o caminho do testador e o legaram três filhos. Maria era a caçula. Sua mãe, uma mulher indígena, pertencente à escravidão do homem com quem veio a se relacionar. Catharina era o seu nome¹⁸⁴. Não é desusado inferir que ela e Miguel vivessem amancebados, dispusessem de um vínculo contínuo no qual se relacionavam de modo consensual. Da mesma forma, podemos suspeitar de encontros abreviados, correspondentes à satisfação de um apetite eminente e nada mais. Ainda, há uma terceira interpretação que nos sugere a violência sexual, propiciada pela condição de cativo e, como consequência, o estupro. As três perspectivas são válidas. As duas primeiras, enquadram-se naquilo que chamamos de concubinato¹⁸⁵.

¹⁸³ Inventário de Miguel Ribeiro, 1638, op. cit.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Para Ronaldo Vainfas, o amancebamento presente na colônia, antes de ser consequência das dificuldades impostas pela burocracia e dos custos exigidos pelo trâmite matrimonial, era sintomático do fracasso do casamento cristão, escasso nos primeiros séculos da colonização. De acordo com ele, o cativo embaralhou a exploração social com a sexual, sendo assim, homens brancos se valiam das prerrogativas do senhorio – do domínio dos corpos – e sexualmente exerciam seu poder sob mulheres de cor. Ou seja, o concubinato entre brancos e não brancos era paralelo ao abuso sexual. A dispensa do casamento com as concubinas foi um dos fatores que o inclinou à conclusão de que não havia ânimo conjugal nessas relações. Em vista disso, segundo Vainfas, “buscar-se-ia em vão, na maioria dessas relações, qualquer espécie de ‘união livre’, análoga e alternativa ao casamento oficial. [...] o concubinato esteve longe de ser qualquer espécie de casamento alternativo ao modelo oficial. Parece ter sido, antes, uma imposição do escravismo e do preconceito racial – notável infusão dos ideais ibéricos de ‘pureza de sangue’ com as exigências do moderno colonialismo. Confundiu-se, em várias situações, com diversos graus de prostituição, alcovitagem e exploração da pobreza, mais do que com casamentos [...]”. De acordo com esse estudioso, certos autores exageraram nas dificuldades que distanciavam as populações despossuídas do casamento em face da Igreja. O que apartava os “segmentos pobres” do matrimônio e fazia com que eles se amancebassem – e é principalmente nesse tópico que nossa interpretação tende a se distanciar do autor – era a precariedade de sua condição. A debilidade de suas vidas era tamanha, diz-nos Vainfas, que tornava inexecutável a aspiração de qualquer estabilidade cotidiana, “onde o estar concubinado era contingência da desclassificação, resultado de não ter bens ou ofício, da fome e da falta de recursos, não para pagar a cerimônia do casamento, mas para almejar uma vida conjugal minimamente alicerçada segundo os costumes sociais e ética social.”. Trocando em miúdos, despossuídos de ambições pessoais, cristalizados pela pobreza e pela marginalização, sua condição material determinava por completo sua existência e os tornava incapazes de almejar a constância proposta pelo costume. Ver: VAINFAS, 1989, op. cit., p. 77-89. Sob outra perspectiva, Fernando Torres-Londoño considera o concubinato como a relação que propiciou *A outra família*. Sem

Três outros cativos faziam parte da propriedade, Thomé, o moço, Antônio *e sua mulher* Suzanna. Esses últimos foram descritos como um casal, no entanto, não sabemos se eram de fato casados em face da Igreja. Sem embargo disso, depreendemos: dentro dos limites impostos pela escravidão, que a dupla vivia de maneira conjugal nas posses do inventariante. Uma fresta se abriu em direção às famílias compostas pelos escravos. Em outros testamentos, novamente verificaremos cativos, “gentios da terra” mais frequentemente, mas igualmente escravos oriundos da “Guiné”, serem arrolados como casados, e ainda, como membros de uma mesma família, alistados juntos de seus filhos. Na maioria dos casos, é custoso determinar se tratavam de uniões sacramentadas ou concubinatos, no entanto, é interessante o acesso, mesmo que limitado, às famílias cativas estabelecidas nessas propriedades.

Estudos versaram a respeito das condições as quais transformaram a São Paulo apresentada em nossa análise – uma região fronteira, isolada e detentora de uma produção de subsistência – em uma “economia agrícola exportadora baseada no trabalho escravo e no mercado mundial”¹⁸⁶. No século XVII, a capitania paulista detinha uma singular população derivada da mistura de homens brancos e indígenas. Os nativos intimamente compuseram a história de São Paulo, fosse através de seu protagonismo nas uniões consensuais ou na escravidão¹⁸⁷. Um contingente de mamelucos deu cabo à colonização que se desenrolava de modo a atender às necessidades locais. Somente quando as jazidas auríferas foram descobertas, a região presenciou sua dinamização a partir do fornecimento do transporte e da distribuição de alimentos para o abastecimento das Minas Gerais, situação que contribuiu para a importação de escravos africanos no fim do século XVII e, mais intensamente, no século XVIII¹⁸⁸. Ou seja, a partir desse período, e com maior pujança no oitocentos, quando escravos oriundos diretamente da África e não apenas de outras regiões do Estado do Brasil aportaram em São Paulo, o estoque matrimonial disponível entre os africanos e seus descendentes tornou-se mais significativo,

desconsiderar sua relação com o escravismo, o autor entende os amancebamentos como arranjos compatíveis com determinadas condições de existência que proporcionaram vantagens acessíveis e, até mesmo, a ordenação de famílias situadas na periferia do matrimônio. Isto é, “respondiam dessa forma à necessidade de sobrevivência, de proteção, de afeição, o que nas condições da geografia descrita se sobrepunha aos impedimentos levantados pela sociedade colonial, fossem eles sociais, canônicos ou religiosos” TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 61.

¹⁸⁶ LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S. **Evolução da sociedade e economia escravista de São Paulo, de 1750 a 1850**. São Paulo: EDUSP, 2005. p. 16.

¹⁸⁷ Vale conferir: SPOSITO, Fernanda. As guerras justas na crise do Antigo Regime português: análise da política indigenista de D. João VI. **Revista de História**, São Paulo, v. 161, p. 85-112, 2010; GODOY, Silvana Alves de. Vidas entrelaçadas: índios e bandeirantes na São Paulo colonial. **Revista de História da UNIABEU**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 83-99, 2011.

¹⁸⁸ LUNA; KLEIN, op. cit., p. 57.

acentuando, por conseguinte, os índices de casamento entre escravos¹⁸⁹. Em vista disso, dissemelhantes eram as condições experienciadas pelo planalto seiscentista, a começar por uma escravaria majoritariamente composta por gentios da terra¹⁹⁰.

Os aldeamentos eram locais onde os indígenas eram direcionados após serem capturados nas expedições apresadoras. A partir daí, eram encaminhados à administração particular, estatal ou eclesiástica¹⁹¹. A modalidade da administração indígena foi considerada pelos especialistas como uma forma efetiva de escravidão¹⁹², muito embora tenha se sucedido em meio a uma política legal de defesa da condição de liberdade dos nativos¹⁹³. A fim de comprovar essa teoria, com a qual podemos contribuir, a historiografia se utilizou, justamente, dos inventários paulistas nos quais os índios eram arrolados, transmitidos em heranças e alforriados, como

¹⁸⁹ Ao analisar os casamentos entre escravos no Brasil Sudeste do século XIX, Robert Slenes assinalou o seguinte: houve grandes empecilhos na formação da família escrava, mas não suficientes a ponto de inviabilizar de modo completo a organização dos cativos em famílias. Nas médias e grandes propriedades os escravos casaram-se com maior frequência se comparado às pequenas escravarias. As grandes posses, além de possuírem um maior leque de possíveis parceiros, detinham maior estabilidade, tornando menores as chances da alienação de um cativo por motivo de venda. Essa estabilidade, segundo Slenes, favoreceu uma política de domínio senhorial “criada no calor do embate com a senzala”. Isto é, ao mesmo tempo que os cativos tinham seus arranjos familiares sujeitos aos limites do escravismo, personificados pela figura do senhor, o próprio senhor possuía o cuidado de não dispor de seu poder de forma ilimitada sobre o escravo, a fim de garantir a mínima segurança sobre si e sua propriedade. Destarte, a conclusão estabelecida para as grandes e médias posses da Campinas oitocentista é que “escravos, em todos os contextos, valorizavam a família conjugal estável, lutavam com empenho para formá-la e frequentemente conseguiam realizar essa meta (dentro dos limites criados pelas altas taxas de masculinidade e mortalidade), quando havia condições propícias para isso”. SLENES, 1999, op. cit., p.118.

¹⁹⁰ MONTEIRO, John M. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; GODOY, Silvana Alves de. **Mestiçagem, guerras de conquista e o governo dos índios: a vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (séculos XVI e XVII)**. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, 2016.

¹⁹¹ RAMOS, Antônio Martins. Aldeados de Piratininga – indígenas administrados de São Paulo colonial (séculos XVI e XVII). In: GUILHERME, Willian Douglas (org.). **História e Práticas de Presentificação e Representação do Passado**. Ponta Grossa: Atena, 2020.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Segundo a política indigenista, era proibido o cativo dos índios com exceção dos capturados em guerra justa. John Monteiro asseverou que São Paulo foi o espaço onde se encontraram as mais latentes discrepâncias entre a política indigenista colonial e a verdadeira situação vivenciada pelos ameríndios. Em vista disso, Ramos acrescenta: de modo semelhante, o planalto foi um dos maiores centros de conversão missionária na América Portuguesa. Esses apontamentos demonstram as proporções do conflito travado entre os religiosos e os colonos habitantes de Piratininga. Destarte, “Tanto a escravidão indígena quanto a africana baseavam-se nas mesmas premissas: o modelo de exploração colonial da produção de excedentes agrícolas e o trato comercial de corpos. O que ocorria em relação aos índios, era a contradição de que o escravismo precisava ser justificado, legitimado e naturalizado, pelo fato de ser oficialmente proibido, mas também pelas questões morais e de consciência religiosa. Essa justificação foi sendo buscada pelos colonos paulistas enquanto o escravismo em si já existia na prática. As leis procedentes da Coroa podiam variar entre a reiteração da liberdade indígena, de acordo com os interesses da Igreja, ou para regulamentações da administração particular conforme os interesses dos colonos, que na prática contradizem a proibição do cativo.”. RAMOS, op. cit., p. 24. Ver também: MONTEIRO, op. cit. Em outras palavras, a condição de liberdade ou escravidão dos índios variava a depender do lado para o qual pesava a balança que ponderava os interesses (complementares, vale dizer) representados pelo trono e o altar, isto é, políticas colonizadoras e a evangelização dos gentios, respectivamente. Sobre a referida consciência religiosa envolta no cativo indígena: MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um Império: Portugal e seu mundo**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

acabamos de observar. Em resumo, o cativo indígena, a despeito da lei, era uma condição econômica particular à Capitania de São Paulo¹⁹⁴.

Escravidão, matrimônio e conversão estavam amalgamados¹⁹⁵. O casamento cristão foi um dos pontos centrais da iniciativa missionária, embora possa-se afirmar que a imposição do sétimo sacramento aos povos indígenas representou o ápice do sucesso colonizador¹⁹⁶. Nos relatos quinhentistas, a percepção dos missionários acerca do modo de vida do nativo brasileiro oscilava entre o idílico e o bestial¹⁹⁷.

Conforme tivemos oportunidade de discutir previamente, durante as missões jesuíticas, os párocos realizaram um grande esforço na administração dos sacramentos, como o matrimônio, entre os índios. Em relação aos tupinambás, os inacianos sublinhavam seus costumes impudicos, sua lascívia e, mais gravemente, a poligamia praticada pelos gentios, hábito que impedia o batismo dos adultos¹⁹⁸. Por essa razão, o combate à prática tornou-se uma verdadeira obsessão entre os jesuítas¹⁹⁹. O choque entre duas moralidades sexuais distintas foi um desafio para a tarefa evangelizadora, bem como a imposição do casamento cristão e, em sequência, da monogamia e da indissolubilidade²⁰⁰. Segundo o costume, os tupinambás se uniam entre primos cruzados ou através de alianças estabelecidas entre as mulheres e seus tios maternos, figuras que poderiam dispensar a união com as sobrinhas²⁰¹. No entanto, no caso de

¹⁹⁴ RAMOS, 2020, op. cit.

¹⁹⁵ Segundo Charlotte Castelnau-L'Estoile, “o matrimônio era compreendido, por uns e outros, como a pedra fundamental da nova sociedade que estava sendo construída. Para os missionários, os índios deviam adotar o casamento cristão para constituir uma nova sociedade cristã”. O estudo da pesquisadora francesa foi baseado em documentos produzidos por capuchinhos franceses que no Maranhão operaram durante o século XVII. Segundo a autora, os relatos missionários não contam uma história linear do progresso da colonização lusa, mas antes, narram a intenção missionária e o contato estabelecido entre evangelistas e indígenas. Suas reflexões demonstram que, ainda no seiscentos, os missionários trabalhavam na conversão dos gentios e, como um aspecto elementar desse processo, estabeleciam o casamento cristão. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). **Tempo**, Niterói, v. 19, n. 35, p. 65-82, 2013. p. 82.

¹⁹⁶ A historiografia recente considera a adaptação como uma forma de resistência “onde os povos indígenas buscavam se inserir nas novas estruturas sociais e ao mesmo tempo preservarem sua cultura e identidade, na medida do possível”. RAMOS, op. cit., p. 30.

¹⁹⁷ MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América Portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, p. 29-52, 2018. Em seu artigo, a autora também discorre a respeito dos casamentos mistos entre indígenas e brancos como uma parte integrante das reformas pombalinas, sucedidas na segunda metade do século XVIII.

¹⁹⁸ ANCHIETA, José de (1534-1597). Informação dos casamentos dos índios do Brasil. **Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1846 [2a. ed.: 1867]. Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/>. Acesso em: 05 set. 2023. Tomo VIII, p. 254-262.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ RAMINELLI, Ronald. Eva Tubinambá. In: PRIORE, Mary del (org). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006; CASTELNAU-L'ESTOILE, op. cit.; GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Casamentos mistos: liberdade e escravidão em São Paulo colonial**. São Paulo: Annablume, 2010; VELLOSO, 2018, op. cit.; ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, século XVI e XVII)**. São Paulo: EDUSP, 2011.

²⁰¹ MOREIRA, 2018, op. cit.

seu envolvimento com um outro homem, o pretendente devia ao tio alguma assistência simbólica ou econômica²⁰².

No primeiro século de colonização, José de Anchieta buscou nos tupinambás situados na região planaltina alguma associação que, em conformidade com a sua interpretação, correspondesse às leis naturais do casamento²⁰³. O objetivo era, uma vez verificadas essas uniões, consagrá-las transformando-as em matrimônios. Por isso, o padre observou o cotidiano dos indígenas com o propósito de apurar a maneira como se relacionavam e constituíam famílias²⁰⁴. Frente à poligamia, Anchieta tratou de averiguar com qual das companheiras os nativos vivenciavam um enlace mais “legítimo”, ou seja, mais semelhante ao modelo pela Igreja preconizado²⁰⁵. A intenção era sacramentar a união considerada “verdadeira” a fim de adequá-la ao casamento cristão. Em vista disso, o jesuíta investigou o termo “temirecô” entre os tupinambás, verificando que esse vocábulo, utilizado para designar as diversas companheiras dos indígenas, também servia para alcunhar as mulheres capturadas em guerras e tomadas como esposas, e ainda, as fêmeas que vivam amancebadas com os portugueses²⁰⁶. Assim sendo, o missionário concluiu serem inexistentes os casamentos naturais entre os tupinambás²⁰⁷. Por trás dessa asserção, residia a noção de que os indígenas não se vinculavam em enlaces duradouros, nos quais havia obrigações recíprocas e um compromisso selado entre marido e mulher, portanto, segundo Anchieta, esses índios despossuíam qualquer “ânimo marital”²⁰⁸.

Diante da suposta ausência de uma prática conjugal própria aos tupinambás, a tarefa evangelizadora tornou-se mais simples: bastava, então, inseri-los por completo em casamentos católicos com alguma de suas companheiras. Nesse sentido, o critério adotado foi o de priorizar as parceiras mais antigas, ou as vigorantes no momento da conversão. A poligamia verificada pelos religiosos e cronistas era normalmente exercida pelos guerreiros, sendo o mais comum entre os índios o costume de casamentos simultâneos: se uniam com determinado indivíduo e, quando não mais se interessavam pelo enlace, casavam-se novamente²⁰⁹. Tendo isso em mente,

²⁰² MOREIRA, 2018, op. cit.

²⁰³ Segundo Moreira, a “cristandade do antigo regime” acreditava serem a família e o casamento “fatos naturais” e, ao mesmo tempo, “instituições civis e religiosas”. MOREIRA, op. cit., p. 34. Maria Beatriz Nizza da Silva igualmente discorre a respeito do casamento segundo a lei da natureza: SILVA, 1984, op. cit., p. 30.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ ANCHIETA, 1846, op. cit.

²⁰⁶ Ibid., p. 257.

²⁰⁷ Ibid., p. 261.

²⁰⁸ Ibid. Essa conclusão, no entanto, não era um consenso entre os religiosos. Um século mais tarde, Yves d’Evreux, um capuchinho francês, verificou entre os tupinambás do Maranhão uma forma de casamento natural que obedecia ao parâmetro das obrigações recíprocas e possuía uma forte ligação com as relações militares. Ver: CASTELNAU-L’ESTOILE, 2013, op. cit.

²⁰⁹ MOREIRA, 2018, op. cit.

inferimos que a imposição da indissolubilidade foi mais custosa se comparada à defesa da monogamia, pelo menos no tocante aos tupinambás. A imposição gradual do matrimônio tridentino provocou consequências a longo prazo, como a modificação profunda do modo de vida das sociedades nativas²¹⁰. Aplicado como um remédio à concupiscência, com o passar do tempo o casamento cristão se impôs e todas as demais relações que o excediam foram caracterizadas pela Igreja, *grosso modo*, como concubinárias.

Voltemos ao relato de nossos testadores. Pedro, Mathias e Miguel vivenciaram o concubinato simples. O primeiro era um homem dedicado à empreitada sertaneja. Casou-se, no entanto não possuía descendentes legítimos e morreu viúvo. Anunciou, no registro de suas últimas vontades, um filho havido antes do casamento²¹¹. Mathias, por sua vez, possuía duas filhas naturais, cada uma antecedendo um dos dois casamentos estabelecidos pelo inventariante²¹². Miguel nunca fora casado; a despeito disso, era pai de três crias de mães distintas. Dos seis espúrios declarados nesses três testamentos, pelo menos quatro – Afonso, Constância, Sebastiana e Maria – eram filhos de mães não brancas²¹³. Dos três testadores, todos elegeram seus filhos naturais como herdeiros. Desse mesmo grupo, dois citaram diretamente o nome das amásias, enquanto Mathias se contentou em descrevê-las apenas como “negras”.

Não obstante todos os inventariantes se enquadrarem na mesma definição de concubinato ou amancebamento, suas trajetórias foram díspares. Pedro se envolvera em um matrimônio sem razão de ser, ao menos de acordo com a perspectiva eclesiástica que enxergava no conúbio o encargo da procriação cristã da espécie. Traído pela passagem do tempo, largamente transcorrido, ou apanhado na indiferença outrora dedicada à amasia e ao descendente, ele desconhecia a condição na qual encontrava-se seu filho. Sem embargo disso, nas vésperas do fim da vida, o testador comunicava o intento de alforriar o rapaz²¹⁴. Mathias, por sua vez, tinha em vista o matrimônio, não à toa se casou duas vezes, deixando, inclusive, herdeiros frutos da primeira união²¹⁵. Miguel, de modo contrário, não celebrou o casamento à porta da Igreja. Filho de legítimo matrimônio, familiarizado às irmandades, talvez possuísse os recursos necessários para a celebração da união, porém não parece ter se interessado pelo casamento em razão da possibilidade de formas mais simples de ajuntamento. Em sua

²¹⁰ Pelo menos de modo a enfraquecer as tradições vinculadas às sociedades tupinambás. Logo, os índios estabeleceram uma “clara correlação entre casamento cristão, dominação colonial e capitulação frente aos interesses e poderes da sociedade conquistadora”. MOREIRA, op. cit, p. 40.

²¹¹ Inventário de Pedro Sardinha, 1615, op. cit.

²¹² Inventário de Mathias de Oliveira, 1624, op. cit.

²¹³ Inventário de Miguel Ribeiro, 1638, op. cit.

²¹⁴ Inventário de Pedro Sardinha, 1615, op. cit.

²¹⁵ Inventário de Mathias de Oliveira, 1624, op. cit.

propriedade, havia escravos unidos de modo consensual²¹⁶. Ademais, não temos maiores informações a respeito das mães, mulheres as quais se relacionaram com esses homens.

Diante de associações tão irregulares, depreende-se que cada um desses personagens (os testadores, suas amásias e os cativos, talvez amigados) estabelecera uma relação distinta através do amancebamento, a qual visava cumprir com urgências da vida material e/ou satisfazer caprichos emocionais e sexuais²¹⁷. Antes de acentuar, entretanto, as semelhanças, aqui nos cabe ressaltar as diferenças. Isto porque sob a definição do concubinato se resguardaram um sem-número de configurações diversas – que vincularam personagens diversos – cujo denominador comum foi a discrepância em relação ao cânone do matrimônio. Essa diversidade, por seu turno, atravessava critérios raciais, esses, logicamente, vinculados às posições sociais que traduziam um determinado nível de acesso ao casamento²¹⁸. Se, por um lado, o matrimônio possuía como corolário o ideal de pureza racial, vinculando grupos abastados em favor da manutenção da etnia que se desejava branca, por outro lado, nas relações de concubinato, havia a possibilidade de inúmeros arranjos²¹⁹. Logo, a formação da família legal, projeto igualmente racial, se viu acometida pelas uniões ilegítimas entre brancos e não brancos que legavam à sociedade indivíduos mestiços, abstraídos do mundo do trabalho, personagens perturbadores do andamento da colonização e da hierarquia racial²²⁰. À vista disso, as manumissões que acompanharam os bastardos aturdiram as flagrantes definições entre indivíduos livres e escravos, brancos e negros.

O concubinato, tanto em sua forma simples, exemplificada pelas narrativas de Pedro, Mathias e Miguel, como na forma adúltera, conforme verificaremos adiante, foram comuns nessa sociedade. Por ora, buscaremos sublinhar a ordinariedade enredada no envolvimento em relações consensuais por meio de dois relatos testamentais a serem examinados a seguir. De qualquer modo, enfatizamos que esses vínculos favoreceram com vantagens temporárias os envolvidos²²¹. No caso das amásias, por meio de conveniências relacionadas à proteção, ou ainda, à inclusão de seus filhos na partilha dos bens de seus pais e, eventualmente, a concessão de alforrias²²².

²¹⁶ Inventário de Miguel Ribeiro, 1638, op. cit.

²¹⁷ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit.

²¹⁸ Ibid., p. 100.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1979, p. 209-224.

²²¹ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 100

²²² Ibid.

O ano de 1638 mal começara quando João da Costa²²³ se viu comprometido pela doença – o primeiro mês do novo ano trazia consigo o presságio de seus últimos dias. Sua preocupação não se atinha ao seu corpo acamado, fraco e terreno, mas antes, à eternidade de sua alma – seu espírito estava em causa – por isso, a Virgem Maria, os apóstolos, os santos e santas da corte do céu, os mártires da Igreja, todos eles foram memorados e solicitados por João em favor de sua salvação²²⁴.

Declarou ser casado com Ignez Camacho, com quem teve uma dezena de filhos: sete mulheres e apenas três varões, todos seus legítimos herdeiros. Em seguida, uma nota do pai às filhas Anna, Izabel e Maria da Costa: “[...] lhes dei o que lhes prometi [...]”. Outra irmã, também de nome Maria, não fora tão feliz, “[...] não lhe dei nada porque eu não a casei”²²⁵. Apesar da carência do dote, a filha angariara um casamento com João Pedroso. Na tentativa de reparar sua ausência, o testador assistiu à geração vindoura. Aos netos, filhos da menina Maria com o dito João Pedroso, o avô legou o restante de sua fazenda. No entanto, aos seus filhos João, o moço, e Álvaro, o testador nada deixava, visto que ambos “[...] os dois mais velhos, tiveram mais largueza de vestir e calçar em minha casa”. Aos demais herdeiros, o pai mencionou a doação de vestidos e “peças do gentio da terra”²²⁶. A tarefa de transmitir o patrimônio para dez filhos parecia trabalhosa, mais ainda quando alguma igualdade na partilha dos bens era pretendida. Ao que nos parece, João esforçou-se em empregar algum critério, o que ele próprio considerava justo, na distribuição do pouco que havia para toda sua prole.

O testador possuía um escravo da Guiné. Esse, por ocasião de sua morte, deveria ser repartido entre os filhos mais velhos, os previamente citados João e Álvaro, “porque eles me sustentaram mais que os outros nesta vila”. Ademais, um “estojo de lancetas” os foi legado²²⁷. A despeito do desejo de empreender certa conformidade na divisão do patrimônio entre os descendentes, sobrevinham as predileções. Preferências resultantes da afabilidade de um pai para com seus filhos (dois homens em uma casa de muitas mulheres) ou, se quisermos ser mais práticos, consequentes do reconhecimento do amparo e subsistência oferecidos por essa dupla, destacando-os dos demais irmãos²²⁸.

Era da sua vontade ser enterrado na ermida de Santo Antônio, a quem o testador dedicava sua devoção. João servira nessa capela desempenhando uma função trivial, conferida

²²³ Inventário de João da Costa, 1638. *In*: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 12, p. 347-370.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Ibid.*

a ele pelo padre vigário. No entanto, muito o preocupava quem seria o seu substituto na realização da tarefa quando depois de sua morte. Segundo o inventariado, certamente um sujeito íntegro daria conta da incumbência – simples, todavia, nobre – por vezes negligenciada pelos demais, “[...] pois os mordomos têm tão pouca devoção de ter cuidado e lhe varrer a casa que se passava ano e não ia nenhum varre-la que por isso deixo para a limpeza da Igreja [...] pessoa honrada e pobre para a varrer”²²⁹. O asseio da ermida de Santo Antônio inquietava um homem primoroso nos detalhes. Verifica-se, por um lado, o ressentimento por nunca terem os irmãos da confraria se atentado para o desvelo de João, que varria os chãos da ermida a *sua própria custa*, como ele mesmo fez questão de ressaltar. Por outro lado, é evidente a indignação do inventariado por sujeitos tão devotos ao Santo mostrarem tamanha indiferença em relação ao cuidado com seu templo. Se nosso testador se tratava apenas de um pragmático, não nos cabe inferir²³⁰. Nos interessa o seguinte: esse pormenor não permaneceu imune à História. Pelo contrário, foi assinalado por um indivíduo que achou válido o registro.

Os testamentos vão além da listagem de bens, da seleção dos herdeiros e do arranjo do sepultamento. Eles simbolizam o apelo final pela salvação. No registro formal das últimas vontades, os moribundos suplicavam pela misericórdia divina e clamavam pelos advogados celestes em favor da encomenda da alma. Mas não somente. Essa documentação vem acompanhada de pequenas passagens nas quais é possível sondar circunstâncias características do cotidiano e da vida privada, o comezinho e os sentimentos por ele exortados. Por diversas vezes neste trabalho, topamos com manifestações de remorso, cólera, desconsolo, ciúmes, alegria e afeição. Tratam-se de sentimentalidades inerentes à condição humana e recorrentes ao longo da existência, todavia, nessa ocasião, memoradas às vésperas do fim da vida e, por conta disso, detentoras de um significado singular.

De modo curioso, havia quem alegasse ser filho de João. Diante disso, o testador concedeu uma declaração sincera: “[...] diz que é meu filho e tudo pode ser”. Dando continuidade, o inventariado, sujeito obstinado, ainda teimou “[...] se o for dará mostras de si sendo que seja meu”²³¹. Indicou para seus herdeiros o cuidado com o suposto irmão, o qual deveria ser tratado membro da família. João e Álvaro outra vez foram lembrados. Como não possuíam descendentes, o pai requisitou sua participação na criação espúrio e pediu que o castigassem e ensinassem, “[...] para que não seja ruim como são outros”²³².

²²⁹ Inventário de João da Costa, 1638, op. cit.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Ibid.

²³² Ibid.

Causo semelhante ocorreu com Francisco Cubas Preto²³³, indivíduo que protestava morrer assim como argumentava ter vivido, em santa fé católica como verdadeiro e fiel cristão. Isso posto, no ano do “Nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil seiscentos e setenta e dois [...]” rogou ao “Padre Eterno pela morte e paixão de seu Unigênito Filho [...]” e clamou pela intercessão dos santos no destino de sua alma²³⁴. O hábito de Nossa Senhora do Carmo foi o escolhido para envolver o seu corpo que repousaria no jazigo ao lado da falecida mãe, na Igreja Matriz da Vila onde moraram, em São Paulo. Quanto ao sepultamento, Francisco solicitou a presença dos irmãos da dita irmandade do Carmo para acompanharem seu cortejo. O mesmo pedido foi postulado aos irmãos da Santa Casa, mediante ao pagamento da esmola costumeira. Uma centena de missas fora solicitada pela sua alma. Outras vinte o foram pelas almas dos cativos que em seu serviço morreram. Além do padre vigário, todos os demais clérigos da vila foram requeridos a participarem do séquito fúnebre do testador, o qual, sem grandes apertos, desembolsava a quantia exigida para o tal²³⁵.

Francisco declarou cinco herdeiros legítimos. Maria, Martha, Izabel, Francisco e Antônio eram filhos do testador com sua esposa, Martha de Miranda. Na rua São Bento encontrava-se uma morada pertencente ao casal, a qual seria detalhada “quando for o tempo”, pela mulher, pelo pai e o irmão do testador, trio eleito como testamentários. No momento da escrita do documento, dois de seus filhos estavam no sertão guarnecidos de duas espingardas. Outras armas achavam-se “[...] em poder dos negros meus que com eles andam e que são onze [...]”. O grupo possuía fardas e correntes, utensílios pertencentes à fazenda do testador, por isso, deveriam constar em seu inventário, conforme advertia Francisco. Na sequência, as dívidas foram mencionadas. Deviam ao testador somas em dinheiro, novilhas e outros bens os quais seriam discriminados posteriormente pelos testamentários no inventário²³⁶.

“Declaro que tenho três filhos, bastardos, que dizem ser meus”: como quem deixa margem para dúvida, Francisco confirma e, na oração seguinte, hesita²³⁷. Se o eram de fato, ou apenas diziam ser seus filhos, não é possível precisar. O mais importante é que diante da alegação de serem, restou ao nosso testador, de modo semelhante a João, confirmar. Essa validação nos sugere antes suspeitas às conclusões. Temos a impressão de terem sido extremamente corriqueiros os enlaces consensuais nas vidas de João e Francisco.

²³³ Inventário de Francisco Cubas Preto, 1672. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 18, p. 307-320.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid.

Envolvimentos em uniões esporádicas as quais poderiam ter resultado em quantos filhos fossem capazes de contatá-los e alegarem alguma descendência. Caso contrário, não aceitariam a filiação com tamanha facilidade.

Prosseguindo com o depoimento de Francisco, os bastardos chamavam-se Innocencio, Paulo e Paschoal, “[...] e destes só um tem sua mãe negra de meu serviço, por nome Felicidade, a qual deixo que sirva e esteja em poder de seu filho Paschoal querendo minha mulher a quem o deixo em sua disposição”²³⁸. Os filhos eram de mães distintas e uma delas fazia parte da escravaria do testador. A melhor solução, segundo o inventariado, era deixar a cativa sob o mando de seu filho. Isto é, somente se sua esposa consentisse. Nesse sentido, Francisco foi categórico “[...] meus ditos filhos bastardos não são meus herdeiros [...] peço a minha mulher dê a cada um sua esmola conforme melhor lhe parecer [...]”. Coube à Martha tomar as providências a respeito dos filhos ilegítimos de seu marido. Igualmente, o inventariado deixava a encargo da esposa “cem patacas em dinheiro” para repartir como esmolas aos pobres necessitados²³⁹.

Novamente, sublinhamos como a inclusão dos bastardos na herança podia ser problemática, pois prejudicava, em maior ou menor grau, os herdeiros dos testadores, nesse caso, os cinco filhos legítimos. Diante de atitudes que a nós podem parecer ambíguas, Francisco, como seus contemporâneos todos, tentava alinhar suas condutas à expectativa de salvação. Por isso, buscava emendar suas faltas, intencionando reparar as falhas cometidas em vida, como o desprovimento para com os filhos – culpa comum dentre os registros por nós examinados, aliás. Nesse estudo, contestamos o cinismo na postura de indivíduos seiscentistas os quais visavam a correção de seus pecados nos testamentos. Sujeito de seu tempo, Francisco deu aos pobres, declarou os ilegítimos, os legou esmolas, alforriou os cativos e pediu missas por aqueles que morreram em seu serviço. Não apenas visando, isoladamente, o bom encaminhamento de sua alma, mas igualmente, demonstrando-se contrito, com o remorso genuíno sem o qual homens e mulheres do século XVII imaginavam ser impossível alcançar a redenção.

Retomando a temática dos amancebamentos, quando o vínculo se desenrolava de forma discreta, ou seja, evitadas as situações de escândalo, a união poderia passar despercebida tanto pela sociedade quanto pela própria Igreja, a quem os relacionamentos ilícitos eram recrimináveis, sobretudo, pelo mau exemplo causado à comunidade. Sendo assim, se o casal dispusesse comedidamente de sua junção, havia a possibilidade de certa aceitação do vínculo

²³⁸ Inventário de Francisco Cubas Preto, 1672, op. cit.

²³⁹ Ibid.

pelos demais. Situado na periferia do matrimônio, o concubinato simples, em algumas configurações, era a maneira de acessar o convívio conjugal “pela porta dos fundos”²⁴⁰, em outras, representava uniões descontínuas, as quais, embora disruptivas, ofereciam vantagens temporárias aos envolvidos. No caso das amásias, o vínculo com uma figura masculina, a transmissão de bens aos filhos ou, em alguns casos, a alforria. Para os homens abastados, ajuntamentos carnis antes do casamento. Em resumo, a prática possuía motivadores diversos e correlacionados: a falta de acesso ao matrimônio, ou simplesmente, o desinteresse frente a incompatibilidade com o modo de vida e as exigências impostas pelo conúbio, o anseio de estabilidade e a satisfação dos desejos sexuais. Logo, com a mesma intensidade que os concubinatos simples demonstraram ser a alternativa de homens que buscavam o aprazimento de seus interesses prévios ao casamento, os amancebamentos nos pareceram a solução amorosa existente para grupos desclassificados e apartados do casamento à porta da Igreja, como ficará mais evidente nas páginas subsequentes.

²⁴⁰ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 99.

7. A sorte das famílias

A ponderação do escândalo era delineada de acordo com os limites considerados socialmente aceitos. A baliza entre o concebível e o condenável era demarcada por indicativos asseguradores da ordem social²⁴¹. Em outros termos, na medida em que determinada união não atentasse contra os valores daquela sociedade, ela era tolerável. Por exemplo, o envolvimento de um homem branco com sua concubina escrava enquanto solteiro era algo comezinho. Um homem da mesma condição, porém, casado que galanteava sua amásia cativa frente aos olhos de quem quisesse ver violava as distinções entre livres e escravos e gerava, portanto, uma situação escandalosa. No rompimento da hierarquia colonial, na equiparação de uma escrava com um indivíduo livre, era onde residia o escândalo²⁴². De modo semelhante, os enlances adúlteros ofendiam a santidade do sétimo sacramento. Por isso, a vivência do adultério continuado era considerada execrável pela Igreja e pela comunidade, pois transgredia uma das comunhões instituídas pelo Cristo, perfilando, à vista disso, um quadro potencialmente escandaloso. Isto posto, asseveramos que o combate em relação ao concubinato se inseria em um contexto mais profundo. Não se tratava apenas da supressão do amancebamento, mas, sim, através da defesa da família legítima e das distinções sociais asseguradas pelo matrimônio, da criação de uma nova verdade e de nova moral a ser partilhada²⁴³. A caracterização de um procedimento corriqueiro como um pecado público foi uma das estratégias da Igreja a fim de inserir o cotidiano luso americano nas leis cristãs²⁴⁴.

Se, por um lado, os concubinatos adúlteros são acessíveis aos pesquisadores através das devassas, dos processos de divórcio e das confissões presentes nos registros de últimas vontades, bem como os descendentes ilegítimos frutos dessas uniões são rastreáveis por meio de atas de batismo e das mesmas declarações em testamentos; por outro lado, as uniões que em sigilo originaram-se e entre quatro paredes permaneceram, esgueiraram-se da documentação²⁴⁵. Outrossim, é custoso apontar, até para o nosso tempo, as razões íntimas pelas quais um indivíduo incorre em adultério. Precisar isso talvez esteja além das possibilidades da História. No entanto, a partir do conhecimento adquirido através da análise dos testamentos, aliado às conclusões estabelecidas pela bibliografia específica sobre o tema, lançamos mão de uma hipótese baseada principalmente na naturalidade com que os homens encomendavam suas

²⁴¹ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 188.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Ibid., p. 184.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Ibid., p. 188.

almas a Deus crendo serem merecedores genuínos da salvação e, nas linhas subsequentes confessavam, amiúde, o envolvimento em consórcios adúlteros os quais resultaram em descendentes bastardos: o faziam porque podiam²⁴⁶. E podiam devido à proeminência masculina aguçada por insatisfações, desejos e vontades pessoais experienciadas por qualquer um, todavia, nessa conjuntura, regados pelas condições próprias de uma sociedade colonial escravista. A fim de compreendê-las, devemos ter em mente as referidas prerrogativas sexuais masculinas, o alargamento do domínio senhorial e o pátrio poder, fatores os quais predispunham as vontades masculinas como absolutas e cabais²⁴⁷.

São Paulo, patriarca da Igreja católica, foi o responsável pelas primeiras considerações a respeito de uma moral sexual cristã, fundamentada na regra da abstenção da carne²⁴⁸. O celibato religioso era considerado o mais perfeito dos estados, no entanto o casamento era um meio legítimo de dar cabo à concupiscência²⁴⁹. O sentimento conjugal implicava a reserva, especialmente a feminina. Essa moderação, por sua vez, estava intimamente relacionada à moral cristã no tocante à sexualidade²⁵⁰. As virtudes da singeleza e modéstia, unidas à fecundidade, traduziam a esposa ideal cujo maior atributo era a submissão. A propósito disso, os homens eram advertidos a amarem suas esposas comedidamente²⁵¹. São Jerônimo recomendou aos consortes que se amassem como maridos e não como amantes, contrapondo, ele próprio, a existência de amores distintos – um, dentro do casamento, submetido à ordem da discricção, e outro, fora dele, arrebatado, altamente condenável²⁵². O *debitum conjugal*, segundo prescrito pelos teólogos e moralistas, tinha por objetivo viabilizar a procriação e silenciar a lascívia²⁵³. Logo, a sexualidade no casamento visava mitigar o desejo e não o incitar. Apesar disso, o trato ao longo dos anos era uma forte semente para o cultivo do apreço. Pinceladas desse sentimento entre os casados podem ser verificadas através dos testamentos. No entanto, quando não estão presentes nos registros, é preciso interpretar o silêncio²⁵⁴. Não obstante o

²⁴⁶ A difusão do adultério foi significativa para o mundo colonial em razão da tolerância que havia em relação a ele. Transigência que vinha das esposas, as quais, educadas para a submissão em relação à figura do marido, consentiam com adultérios desde que não ameaçassem sua honra e, principalmente, seu patrimônio. A mesma tolerância pode ser vista na ação eclesiástica: quando o marido era acusado de adultério público e escandaloso, a função da Igreja, em um primeiro momento, não era punir, mas, antes, remediar a situação, aconselhando que o homem voltasse a seu casamento e encerrasse a relação com a amásia. TORRES-LONDOÑO, op. cit., p. 88.

²⁴⁷ STELLA, Alessandro. Des esclaves pour la liberté sexuelle de leur maîtres. **Clio. Histoire, Femmes et Sociétés**, v. 1, n. 5, 1997.

²⁴⁸ ARIÉS, 1987a, op. cit., p. 50.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Cf. VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² ARIÉS, Philippe. O amor no casamento. In: ARIÉS, Philippe; BÉJIN, André (org.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987b. p. 153.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ Ibid.

casamento dispor de um largo aspecto público, em seu cerne havia um prisma mais impenetrável do que o privado – o secreto²⁵⁵. A despeito de todos os ditames relativos à sexualidade, o que se passava no leito conjugal permanece incógnito, bem como a ternura de fato partilhada pelos esposos.

Na primeira parte desse estudo, na qual versamos a respeito do matrimônio, discutimos como as predileções pouco importavam na escolha do parceiro. Era dispensável a preexistência de algum afeto para a celebração do casamento, sendo inclusive aceitas pela Igreja as uniões negociadas em função do patrimônio, sob a condição do livre consentimento dos cônjuges. Verificamos que o casamento moderno nada possuía de espontâneo. Longe de um ato desprezioso, conduzido apenas pelo desejo de unir duas vontades já enlaçadas pela afeição, o matrimônio traduzia um contrato, perpétuo e indissolúvel. Um acordo que vinculava interesses caríssimos à Igreja Católica, a sexualidade e a formação de famílias. Conforme tivemos ocasião de assinalar, para a vivência do *Casamento Perfeito*²⁵⁶, o afeto deveria ser conduzido pela decência e, de modo algum, desmedido e passional. O amor conjugal se desenvolvia mediante a convivência, a devoção reservada do marido pela sua esposa e a submissão dela frente a sua presença. Sem embargo disso, não negamos de modo algum a existência da afeição entre os consortes, porém sublinhamos que a estima era prescindível nessas uniões.

Tendo isso em consideração, há uma interpretação recorrente de que esta era a principal causa pela qual os indivíduos incorriam em adultérios²⁵⁷. Isto é, se o amor, as preferências pessoais e a vivência da sexualidade eram cerceados pelo regramento excessivo do matrimônio, foram, portanto, projetados para as relações ilícitas²⁵⁸. Destarte, vale ressaltar: amor romântico como o conhecemos hoje é uma criação da sociedade burguesa²⁵⁹. Apenas a partir desse período o casamento se tornou depositário de outras expectativas para além da perpetuação do patrimônio e a continuação da espécie, devendo corresponder, sincronicamente, às expectativas

²⁵⁵ ARIÉS, 1987b, op. cit.

²⁵⁶ ANDRADA, Diogo Paiva de (1576-1669). **Casamento perfeito** [1630]. 3a. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1944.

²⁵⁷ Cf. D'INCAO, Maria Angela. **Amor e família no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 1989; PRIORE, 1993, op. cit.; PRIORE, 2011, op. cit., v. 1; TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit.

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Pedro Cardim investigou os significados envoltos no amor e na amizade para a cultura política dos séculos XVI e XVII. Essas solidariedades, no passado, eram vivenciadas de maneira extremamente distinta do mundo atual. O que entendemos hoje como amor teve origem no século XIX, no contexto do romantismo. Diferentemente do Antigo Regime, nesse período, os relacionamentos se desenrolavam na esfera privada, isentos de formalizações sucedidas através de rituais públicos. Assim, no período moderno, os sentimentos de amor e amizade eram compreendidos como gestos caritativos e se relacionavam com a bem-querença. CARDIM, 1999, op. cit. Ver também: ARAÚJO, Maria de Fátima. Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. **Psicologia: ciência e profissão**, v. 22, p. 70-77, 2002.

de paixão, felicidade, erotismo, amizade, confiança, compreensão e muitas outras mais, concepções inexistentes nessa altura do seiscentos, mais ainda quando tratamos do sentimento conjugal²⁶⁰. A sexualidade, por seu turno, sempre foi um tópico concernente à moral, constantemente sujeita à mecanismos de controle os quais preceituavam os comportamentos sexuais tidos como adequados. No ocidente moderno, a Igreja foi a instituição responsável pelo tal²⁶¹. A forma como se viveu a sexualidade, longe de ser algo natural, foi correspondente às influências sociais e culturais de cada período²⁶².

Em termos cristãos, a indissolubilidade do sétimo sacramento era correspondente à união do Cristo com a sua Igreja²⁶³. Nos centênios anteriores ao século XIII, quando o Concílio de Trento finalmente definiu a sacramentalidade do matrimônio, a Igreja insistia na aceção do casamento conforme suas novas normas, contrariando o costume doméstico dos nobres no qual repudiar as mulheres era um direito e as relações incestuosas eram toleráveis, responsáveis por amalgamar, dentro da mesma família, riquezas e poder²⁶⁴. Assim sendo, existiu um embate entre os moldes pretendidos pela Igreja com o matrimônio e o conúbio segundo o praticado até então pelas “classes aristocráticas”²⁶⁵, entre os séculos IX e XII²⁶⁶. No entanto, nas comunidades rurais a indissolubilidade do casamento foi aceita com maior tranquilidade se comparada aos núcleos aristocráticos. No campo imperavam noções de estabilidade, influências derivadas do período gálico-romano, compatíveis com doutrina do casamento cristão, por isso,

²⁶⁰ Teólogos e juristas, pensadores dos séculos XVI e XVII, encabeçaram uma produção “dogmática acerca da dinâmica social” e discorreram a respeito dos afetos, especialmente o amor e a amizade, sentimentos intimamente relacionados à benevolência e ao bem comum. Esses homens entendiam o amor, segundo a leitura de Cardim, como “um sentimento fundador da vida comunitária e de laços espirituais entre as pessoas, impelindo os homens para a colaboração e para uma ajuda que se materializada na troca de bens e serviços”. Em vista disso, as obras de educação moral redigidas por teólogos e moralistas se debruçavam no amor e na amizade com a intenção de moldar os comportamentos em torno da vivência ideal desses sentimentos. Isto é, visavam disciplinar a cristandade através de concepções ideais acerca do amor e da amizade. Por isso, a prescrição virtuosa dessas solidariedades humanas definiu a “arquitetura de relações entre pessoas”. Após o Concílio de Trento, as obras edificantes adquiriram caráter mais autoritário, nesse sentido, os afetos foram incluídos na disciplina tridentina. Esses conceitos, alinhados pelos discursos correntes no período, influenciaram o entendimento das relações comunitárias, fossem elas políticas ou domésticas. No âmbito político, o amor e a amizade eram ideais que orientavam a conduta do príncipe e da nobreza no geral, pois eram qualidades presentes na vida palaciana, almeçadas pelos cortesãos como um símbolo de distinção social. Na esfera doméstica, a família constituía o exemplo perfeito da vivência do amor e da amizade que tinham em vista benevolência. Podemos observar a predominância desses laços afetivos em diversas organizações e relações das sociedades de Antigo Regime, como as confrarias e os vínculos de apadrinhamento. CARDIM, 1999, op. cit.

²⁶¹ Cabe destacar os estudos que versam sobre a história do amor e da sexualidade no Brasil: D’INCAO, 1989, op. cit.; PRIORE, 2011, op. cit.; VAINFAS, 1986; VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão**. 2a. ed. São Paulo: Ática, 1992.

²⁶² ARIÉS, Philippe; BÉJIN, André (org.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

²⁶³ CONSTITUIÇÕES Sinodais [...], 1656, op. cit., Livro primeiro, título XIV, p. 118.

²⁶⁴ ARIÉS, Philippe. O casamento indissolúvel. ARIÉS, Philippe; BÉJIN, André (org.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987c. p. 163.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid.

não foi necessária uma grande imposição desse modelo²⁶⁷. Essa constatação, por si só, atenua a interpretação de que a indissolubilidade do matrimônio era uma imposição coercitiva para a vivência da “liberdade sexual” – essa sim, supostamente natural e constante aos homens²⁶⁸. Ao que parece, a anuência ou a recusa frente a união católica variou a depender das circunstâncias.

Posto isso, certos acontecimentos, quando repetidos em série, destacavam-se “do fluxo anônimo do tempo”²⁶⁹ e eram cristalizados, reconhecidos por quem os praticava, ou os observava sendo praticados, como comportamentos que se demonstraram efetivos e duráveis. Dessa maneira, um determinado acontecimento tornava-se um precedente. E o precedente constituía a legitimidade. O casamento, assim como sua indissolubilidade, era um precedente. Houve, então, nessas comunidades rurais, uma aceitação da estabilidade motivada pela absoluta falta de desejo em inovar, característica das sociedades medievais. E também das modernas²⁷⁰.

O matrimônio forjou a sexualidade. Isto é, frente às condições determinadas pela sua configuração elencaram-se condutas sexuais²⁷¹. O sentimento conjugal erigido pela Igreja como o ideal era totalmente compatível à sexualidade considerada por ela legítima. Logo, se o espírito pedia pela cautela, o corpo recebia a continência²⁷². Porém, ao contrário do que frequentemente se supõe, antes de ser uma invenção cristã imposta pela Igreja, a indissolubilidade do casamento assenta raízes em uma moral pagã na qual um grande valor era atribuído à permanência²⁷³. À vista disso, é no mínimo arriscado determinar, total e unicamente, a recusa do casamento indissolúvel, bem como o desejo de “liberdade sexual”²⁷⁴ como um valor comum e essencial, entre os indivíduos que se envolviam em relações consideradas ilícitas pela Igreja.

Esclarecidos esses pontos, nos debruçaremos nos relatos de concubinatos adúlteros tendo em mente que a decadência do matrimônio é capaz de ser atribuída, sim, aos fatores mais “estruturais” relacionados ao conúbio, como a pouca importância atribuída às preferências pessoais. Ainda, como é mais razoável supor, pode ser imputada à incompatibilidade dos

²⁶⁷ ARIÉS, 1987c, op. cit., p. 163.

²⁶⁸ As condições socioeconômicas do campo teriam convergido em favor da indissolubilidade. Por seu turno, circunstâncias dissemelhantes conduziram os centros urbanos para outros arranjos, como o repúdio. Se é possível inferir que indissolubilidade não representou uma imposição, por conseguinte admite-se que “liberdade sexual” não era necessariamente uma predisposição espontânea. ARIÉS, 1987c, op. cit., p. 173.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ ARIÉS, 1987b, op. cit., p. 153.

²⁷² Conferir, sobre o amor e amizade na cultura política do Antigo Regime: CARDIM, 1999, op. cit.

²⁷³ ARIÉS, 1987c, op. cit., p. 163.

²⁷⁴ Segundo o historiador francês Philippe Ariés, “isso não me parece verossímil, e supõe da parte dos historiadores uma excessiva confiança nos poderes da Igreja sobre a sociedade, antes do final da Idade Média, e mesmo até o Concílio de Trento. Ela traduz também a convicção de nossos contemporâneos de que a indissolubilidade do matrimônio era um entrave para a liberdade sexual – que, esta sim, seria natural, original – e que, por conseguinte, somente pôde ser imposta por coerção”. Ibid., p. 173.

gênios, aos maus temperamentos²⁷⁵ e à indiferença característicos de uma pura e simples crise conjugal, passível de abater qualquer casal, que resultava, por sua vez, no adultério, prática tão antiga quanto a monogamia²⁷⁶.

Quando Izabel Dias foi advertida pelo Juiz de Órfãos a assinar o juramento presente no inventário de seu falecido marido, ela alegou não saber ler e nem escrever²⁷⁷. Assinaram a seu rogo, portanto, o documento no qual continha a promessa de declarar “[...] toda e qualquer fazenda que do dito seu marido ficasse [...]”²⁷⁸. Alguns meses antes, naquele mesmo ano de 1623, Balthazar Nunes redigia seu testamento na Vila de São Paulo, mais precisamente, nos termos do Ipiranga, local onde residia²⁷⁹. Após a encomenda de sua alma, o inventariado citou a viúva, Izabel, e os seus cinco filhos, herdeiros do casal. Solicitou o sepultamento de seu corpo na Igreja Matriz e, em seguida, ordenou algumas missas à Nossa Senhora, às chagas do Cristo, a São Miguel, São Braz e à Santa Catarina. Uma vaca foi o preço acordado com a Santa Casa de Misericórdia para acompanharem seu corpo no cortejo fúnebre, acompanhado do estandarte da irmandade, conforme o desejo de Balthazar. Esmolas, em sua maioria “varas de pano”, foram concedidas aos entes mais próximos. Quanto a isso, o testador alertava: “[...] dinheiro não possuo”. Sendo assim, o seu patrimônio serviria como moeda a fim de satisfazer as dívidas e pedidos pios²⁸⁰.

O cunhado e a viúva foram eleitos como testamenteiros. A esposa foi responsabilizada, igualmente, pela “criação e doutrina” dos filhos²⁸¹. Uma última declaração encerrava o testamento de Baltazar: o testador comunicou a existência de uma descendente bastarda de nome Paula. Naquele momento, a espúria encontrava-se na casa de André Fernandes, o tal cunhado. Destarte, o inventariado asseverou que, no devido tempo, Paula seria encaminhada à

²⁷⁵ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 88.

²⁷⁶ Ibid., p. 84.

²⁷⁷ Nas sociedades de Antigo Regime, o ensino da escrita era continuidade do primeiro contato com a leitura, logo, quando tratamos de assinatura, todos os assinantes provavelmente liam, mas nem todos os leitores assinavam. De mesmo modo, os que eram capazes de assinar o nome não necessariamente escreviam livremente a próprio punho, dado que a assinatura era o conhecimento mais “rudimentar” associado ao domínio da escrita. Segundo as conclusões da especialista Ana Cristina Araújo, estabelecidas através de seu estudo referente a Portugal, a nobreza estava mais próxima da cultura escrita, muito embora fosse significativo o número de mulheres nobres que indisponham desse saber. O analfabetismo, “fator de discriminação social”, traduzia uma marca de inferioridade. Das muitas justificativas para a falta da assinatura, assinalamos a seguinte: “por ser mulher e não saber escrever”. Ao contrapor homens e mulheres diante da escrita, Araújo constata que até o século XVIII dois terços dos assinantes eram homens, assim, sublinhemos que as mulheres eram menos alfabetizadas e tinham menor acesso ao mundo da escrita. Nas palavras da autora, “a alfabetização continua a ser uma característica solidamente afirmada pela elite masculina [...] Há um dimorfismo sexual da alfabetização”. ARAÚJO, 1997, op. cit., p. 105.

²⁷⁸ Inventário de Balthazar Nunes, 1623. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 6, p. 15-46.

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ Ibid.

companhia de Izabel, a qual o inventariante esperava que tratasse da menina como filha. Outra rapariga foi destinada à casa do parente para compensar a falta da anterior²⁸². Os bastardos possuíam diversos destinos possíveis, um deles era o resguardo na casa de terceiros, comumente, de parentes sob a justificativa de serem agregados, serviçais e até mesmo escravos pertencentes à propriedade. De casa em casa, a rapariga era alocada em lugares nos quais gerasse menos perguntas e alavancasse as menores suspeitas²⁸³.

Outro desfecho viável era dirigir os espúrios aos cuidados das esposas – desenlace que aguardava Paula e Izabel, unidas por um acaso pelo qual não se responsabilizavam. Finalmente, com a morte de Balthazar, os seus caminhos cruzaram-se. A esposa via-se encarregada da criação de uma filha proveniente de outro ventre, onde seu marido plantara uma indecorosa semente²⁸⁴. Nesse caso, não houve menção à cor da amásia. Diante disso, é possível inferir que Paula e sua mãe eram brancas. Isso explicaria o porquê de, ao contrário do grosso das circunstâncias analisadas nos testamentos, a espúria ter sido resguardada na casa de um terceiro.

O presente trabalho não pretende levar a cabo o estudo e a avaliação da riqueza através dos inventários²⁸⁵. Da mesma forma, não nos debruçamos, propriamente, nos níveis de vida compartilhados pelos moradores da São Paulo seiscentista²⁸⁶. No entanto, a título de curiosidade e, posteriormente, de comparação, apresentamos ao leitor a relação de alguns dos bens do inventariado. Um dos itens mais valorosos de sua fazenda era “o sítio de Ipiranga com casas de taipa de mão de três lanços com seus corredores cobertos de palha, com suas árvores

²⁸² Inventário de Balthazar Nunes, 1623, op. cit.

²⁸³ Segundo Eni de Mesquita Samara, a “adequação social da criança ilegítima” variava a depender de alguns fatores. Quando os indivíduos eram abastados, o reconhecimento de um espúrio poderia colocar em xeque sua reputação. De outro modo, os despossuídos reconheciam com facilidade os ilegítimos e os integravam como fonte de mão de obra na família. Contudo, no geral, houve uma aceitação dos bastardos na sociedade colonial: eram reconhecidos pelos pais e independentemente de serem eleitos como herdeiros, os descendentes ilegítimos foram amparados de algum modo pelos progenitores, fosse através da alforria ou da concessão de esmolas e dotes, demonstrando uma via de acesso das raparigas, frutos de relacionamentos ilícitos, ao mercado matrimonial. A marca da ilegitimidade comprometeu em menor grau a possibilidade do matrimônio se comparada à cor da pele. Quanto mais branco, mais fácil seria adentrar ao mercado matrimonial, mesmo que a bastardia estivesse presente no sangue. Ou seja, o critério racial interferiu na adequação dos ilegítimos na sociedade. Retomando, “os que não foram protegidos receberam a marca da ‘bastardia’, sempre associada aos carijós, mulatos e vadios de vida instável que formavam a massa dos marginalizados, representando um contingente significativo da população, no período colonial”. SAMARA, 1989, op. cit., p. 63. O destino de muitos enjeitados foi a roda de expostos, presentes no Brasil a partir do século XVIII, instaladas primeiramente nas cidades de Salvador e do Rio de Janeiro. Ver: MESGRAVIS, Laima. A assistência à infância desamparada e a Santa Casa de São Paulo: a roda dos expostos no século XIX. **Revista de História**, São Paulo, v. 52, n. 103 (2), p. 401-423, 1975; TORRES, Luiz Henrique. A casa da Roda dos Expostos na cidade do Rio Grande. **Biblos**, Rio Grande, v. 20, n. 1, 2008; VENÂNCIO, Renato Pinto. Maternidade negada. In: PRIORE, Mary del (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

²⁸⁴ Inventário de Balthazar Nunes, 1623, op. cit.

²⁸⁵ Sobre isso, ver: BORREGO, 2010, op. cit. MARANHO, 2010, op. cit.

²⁸⁶ Por “níveis de vida” nos referimos aos aspectos de ordem econômica, isto é, às condições e padrões materiais caracterizadores da “riqueza” e da “pobreza” Cf. MARANHO, op. cit.

de espinho, figueiras e parreiras”, avaliado em 6 mil réis. O mesmo valor fora atribuído à uma “roupeta e calção de pano roxo usado”. Na casa dos dois mil réis, estavam listados “uma égua com uma poldra”, “um pedaço de canavial” e um “ferragoulo de raxeta”. Os bens estimados em menor valor eram “umas ligas pretas”, de quatrocentos réis; “meias de algodão velhas”, de 320 réis e “duas cunhas”, de 200 réis²⁸⁷.

Quanto à “gente forra do gentio da terra” presente no inventário, temos:

Paulo tememinó com sua mulher também tememinó por nome Catharina com cinco filhos a saber, Vicente, Manuel, Jorge, João e Helena
 Diogo e sua mulher Ana de nação temiminós com dois filhos por nome Nicolau e Diogo.
 Lucrecia de nação temiminó e seu irmão Bastião da mesma nação
 Rodrigo solteiro de nação biobeba
 André e sua mulher Felícia de nação carijó com uma filha por nome Felippa Jeronyma com cinco filhos carijó, Francisca, Paula, Juliana, Bartholomeu e Francisco
 João solteiro de nação carijó
 Ignez solteira de nação carijó e seu filho Agostinho²⁸⁸.

Observamos uma escravaria na qual destaca-se a presença dos chamados “gentios da terra”. Sem embargo de tratar-se de uma média propriedade, nativos “da mesma nação” – temeninós e carijós – uniram-se em duplas. Paulo e Catharina, Diogo e Ana, bem como André e Felícia foram todos descritos como casais e arrolados juntos dos filhos²⁸⁹. Os seus nomes, aporuguesados, nos indicam a conformidade com o sacramento do batismo, ocasião na qual foram alcunhados com nomes cristãos e, de modo mais relevante, inseridos na doutrina. Contudo, não é possível concluir, somente através do inventário, se os cativos eram casados em face da Igreja ou ligados por relações concubinárias. A despeito disso, a listagem conjunta dos escravos enquanto grupos familiares é um grande indício em favor do convívio conjugal experienciado por esse grupo que vivia, dentro do possível, a estabilidade em suas uniões²⁹⁰. Havia outras configurações familiares: Lucrecia estava acompanhada somente por seu irmão; Jeronyma possuía cinco filhos, porém não há menção ao seu companheiro, apesar de não ser considerada “solteira”²⁹¹. Ignez foi a única listada como tal e seguida por um filho, por isso, nesse contexto, conclui-se que Agostinho foi o resultado de um amancebamento, ao contrário do que nos sugere os demais casos em que a dupla permaneceu ligada, descontínuo. Daí,

²⁸⁷ Inventário de Balthazar Nunes, 1623, op. cit.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ METCALF, Alida C. Vida familiar dos escravos em São Paulo no século XVIII: o caso de Santana de Paraíba. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 17, p. 229-243, maio/agosto de 1987.

²⁹¹ Inventário de Balthazar Nunes, 1623, op. cit.

emergem inúmeras possibilidades: o pai do menino poderia ser um escravo de outra propriedade, ou ainda, um homem livre com quem Ignez se relacionara.

Dando continuidade ao depoimento dos testadores, outro homem, Francisco Rodrigues Barbeiro²⁹², temia a morte, essa “hora tão perigosa” na qual esperava que Deus se pusesse em seu favor. Para isso, contava com a intercessão de São Pedro, São Paulo, o Anjo São Miguel e o Anjo de sua guarda. Ordenou o sepultamento de seu corpo na Santa Casa da Misericórdia, de mesmo modo, desejava ser acompanhado pela bandeira dessa confraria em seu séquito fúnebre. No dia de seu falecimento, era de sua vontade que três missas fossem por ele rezadas na Igreja Matriz. Caso morresse em horas indevidas, isto é, durante a madrugada, as orações deveriam ser proferidas, sem tardar, no dia seguinte. Solicitou ao padre vigário dezessete missas pela sua alma, pronunciadas “o mais breve que puder”²⁹³. O temor desse indivíduo afoito com cumprimento imediato de seus arranjos póstumos, agoniado diante da possibilidade de morrer antes da alvorada, refletia a crença no cárcere divino e a esperança de abreviar o máximo possível a sua estadia no purgatório.

Naquele ano de 1623 não era a primeira vez na qual Francisco fora cercado pela morte. Duas vezes viúvo, o testador estava familiarizado com o transpasse, igualmente, com os seus preparativos, como a elaboração do testamento. A falecida Esperança Camacho, sua segunda esposa, com quem fez “vida marital portas a dentro como Deus manda”, deu à luz aos seus cinco filhos, os legítimos herdeiros do casal²⁹⁴. A respeito dos descendentes, o testador afirmou estarem as mulheres – a quem ele concedera o dote – todas casadas. Francisco, o moço, único filho homem do inventariado, não recebera nenhuma quantia, por isso o pai solicitou “[...] que seja inteirado daquilo que lhe pertencer como meu herdeiro que é sem quebra nem diminuição alguma”²⁹⁵.

Francisco declarou uma descendente bastarda. Nascida de ventre cativo, seu nome era Izabel, escrava que no momento da escrita do testamento era posta em liberdade pelo pai. A espúria possuía uma filha, a jovem Martha. Quanto a avó, antecessora dessa estirpe e antiga amásia de Francisco, a única informação presente no documento é que se tratava de uma das “negras” pertencentes à propriedade do inventariado. A neta foi alvo das providências do testador: “[...] a menina por nome Martha terá [...] chãos para uma casa os quais estão nesta vila

²⁹² Inventário de Francisco Rodrigues Barbeiro, 1624. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 6, p. 161-195.

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Ibid.

para um lanço de casa”²⁹⁶. Outrossim, Francisco cedeu a ela esmolas “para ajuda de seu casamento”. O matrimônio parecia um bom encaminhamento aos olhos do inventariante, indivíduo que se preocupou em transmitir o dote às herdeiras e providenciar algum arrimo à neta na ocasião de seu conúbio. Martha contava com o terreno para o levantamento de uma morada na Vila de São Paulo, vantagem que a colocava mais próxima do encontro de um bom marido, sinalizando a promessa de proteção, sustento e, quem sabe, ascensão social²⁹⁷.

Francisco foi um dos mais abastados inventariantes analisados.²⁹⁸ Apenas no que concernia às cabeças de porcos, o testador reunia um montante de 59.200 réis. As arrobas de algodão pertencentes à sua fazenda totalizavam 14.400 réis e os cartéis de cana, mais que o dobro disso, 32 mil réis. A soma total do inventário alcançava quase os 400 mil réis, porém, subtraindo uma parcela para o pagamento das dívidas, restaram os pujantes 319 mil réis, prontos para serem repartidos entre os órfãos²⁹⁹. No “lançamento da gente forra”³⁰⁰, constavam 170 recém-libertos³⁰¹. Muitos deles foram listados junto de suas famílias e parceiros, da maneira tal como segue:

Ignácio e sua mulher Ascensa
 Gaspar e sua mulher Joana
 Candide e seu filho Cunhajaocá
 Braz e sua mulher Marina e seu filho por batizar de peito
 Guranharan e sua mulher
 Agoa e seus filhos Irapoá e Mondé
 Bento e sua mulher Catarina e sua filha Francisca
 Justina e seu filho Thomaz
 Francisco e sua mulher Apolonia

²⁹⁶ Inventário de Francisco Rodrigues Barbeiro, 1624, op. cit.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Para se ter ideia do que significam esses valores em termos comparativos, vejamos outros inventariantes. A soma total do inventário de Luiz Ianes, considerando a quantia líquida a ser repartida por entre os herdeiros (depois de subtraídas as dívidas) foi de 38.420 réis; Joana de Castilho, 41.305 réis; Luís Fernandes Folgado, 84.980 réis; Manuel Fernandes Sardinha, 239.930 réis. Recomendamos o estudo empreendido por Milena Fernandes Maranhão, historiadora que explora os conceitos de riqueza e pobreza no período e localidade por nós analisados. Segundo ela, a noção de pobreza, por exemplo, era utilizada visando determinados interesses. Como tivemos ocasião de mencionar anteriormente, os moribundos alegavam repartir sua “pobreza” por entre os descendentes, muitas vezes, intencionando demonstrarem-se indivíduos humildes. Da mesma forma, diziam-se “pobres” a fim de esquivar-se do pagamento de dívidas. Em suma, os inventariantes faziam uso conveniente da concepção que compartilhavam de pobreza. E também de riqueza. Maranhão visa a compreensão de “uma condição econômica e ao mesmo tempo social de aparências, privilégios e crédito na procura por melhores posições [que] estava diretamente relacionada com as formas peculiares de viver e de se relacionar naquela sociedade.” Na sua obra, são abordados os aspectos de uma riqueza aparente, ou seja, a suposta riqueza que mirrava após o pagamento das dívidas. *In*: MARANHÃO, op. cit., p. 27.

²⁹⁹ Conferir: BORREGO, 2010, op. cit., especialmente o Capítulo 4.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ John Monteiro sublinha que a presença de índios cativos aumentou no século XVII, apontando para a intensificação da prática do apresamento. Essa conclusão foi estabelecida através de inventários paulistas: no início do Seiscentos, arrolava-se em média 13 índios por inventário, índice que subiu para 22 índios em 1620 e 37 índios por inventário em 1640. Ainda assim, a propriedade de Francisco Rodrigues Barbeiro surpreende. Cf. MONTEIRO, 1989a, op. cit.

Marianno e sua mulher Vicencia
 Francisco e seus filhos Valério, Simão, Ventura e Piquirobú
 Garcia solteiro e suas filhas Brigida, Dinda e seu filho Alexandre
 Macario e sua mulher Benta
 Domingos e sua mulher Clemência e seu filho Jeronymo
 Valerio e sua mulher Branca
 José e sua mulher Victoria e seus filhos e neto Hilário e Anastácio
 Luiza e seu filho Estevão
 João e sua mulher Anna Maria
 Cyprião e sua mulher Magdalena
 Alberto e sua mulher Generosa e seu filho Matheus
 Domingos e sua mulher Hilária
 Innocencio e sua mulher Gracia
 Antonio e sua mulher Potência
 Piragoassú e seu filho Maragoá e sua filha Angela
 Helena e sua filha Ursula
 Manuel e seu filho Simplicio
 Angela e seus filhos Francisco, Valéria e Euzebia
 Helena e seu filho Lázaro
 Juliana e seu filho Buhavihy
 Paula e suas filhas Margarida, Clara e Archangela
 Domingos e seu filho Luiz
 Poraceobú e sua mulher Francisca³⁰².

Oitenta e um dos cento e setenta foram arrolados conjuntamente. Isto é, quase metade da escravaria pertencia à grupos familiares. Os demais foram descritos como “rapaz”, “rapariga”, “solteiro/a” ou “velho/a”³⁰³.

A descrição de um homem “e sua mulher”, assim como no inventário de Balthazar, é o que nos indica um casal cativo. No entanto, mais uma vez, não podemos depreender com certeza se os vínculos se tratavam de casamentos ou de concubinatos concorrentes à família legítima. A menção de que os cativos Braz e Marina possuíam um filho “por batizar”, sugere que os demais pequeninos eram todos batizados. Por essa perspectiva, se possuíam acesso ao primeiro dos sacramentos, poderiam ter comungado os demais, como matrimônio. Considerando o farto patrimônio de Francisco, um indivíduo opulento e, presumivelmente, influente, não é desusado inferir que as admoestações e a insistência da Igreja a respeito de os senhores não colocarem impeditivos no casamento dos escravos lhe eram caras³⁰⁴. De modo semelhante, o testador

³⁰² Inventário de Francisco Rodrigues Barbeiro, 1624, op. cit.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Luciano Figueiredo se perguntou qual era a vantagem, para um senhor, em casar seus escravos. Segundo ele, o prestígio social vinculado à essa condição. A essa hipótese, acrescentamos estarem livres os senhores das admoestações da Igreja. Robert Slenes, nas conclusões estabelecidas em relação às *plantations* oitocentistas do Oeste Paulista, assevera que a pretensão de casar os cativos ultrapassava a possibilidade da incorporação dos frutos dessas uniões à escravaria. A hipótese seria que o interesse dos senhores era fruto de uma política de incentivo às uniões formais. Por seu turno, as vantagens experienciadas pelos escravos unidos em famílias relacionavam-se à possibilidade de amparo emocional diante das dificuldades do cativo. Ademais, diz-nos Slenes, os cônjuges dispunham de certas prerrogativas na vida material: a família residia em um só quarto ou cabana, onde misturavam-se os dois sexos, marido e mulher e os possíveis filhos, sendo assim, o escravo dividia

conhecia a importância do sétimo sacramento, não à toa declarou ser casado “como Deus manda”, mencionou o dote concedido às filhas e auxiliou a neta espúria na celebração de um possível casamento³⁰⁵. À vista disso, conjecturamos que alguns desses escravos podiam ser casados em face da Igreja. Todavia alguns foram descritos solo, a despeito de possuírem filhos. Outros, como a escrava Ignez, pertencente à Balthazar, igualmente foram alistados dessa forma, com a ressalva de serem descritos como “solteiros” e estarem acompanhados de filhos. De um modo ou outro, nos interessa aqui que os escravos acessaram a vida conjugal: pela porta dianteira ou pela “porta dos fundos”³⁰⁶, através do concubinato, e desfrutaram da família.

No mesmo ano de 1623, no sertão dos Carijós, a doença anunciava o mau agouro. O vitimado, Henrique da Cunha³⁰⁷, incerto da continuação de sua vida, cedeu à prudência e deu cabo à elaboração de seu testamento. O homem recorreu à memória a fim de evocar os seus haveres, o seu rebento e os seus mortos. A primeira personagem lembrada por Henrique foi a falecida Izabel Fernandes, sua primeira mulher. Desse casamento resultaram três descendentes – o primogênito, crismado com o nome do pai, João e Manuel – todos legítimos herdeiros do inventariado. Contudo, no tempo em que era ainda solteiro, o testador se envolveu com uma “negra” na qual fez um filho. Estevão era o nome do espúrio, alforriado “[...] com o dinheiro de minha dita mulher depois de já casado [...]”. De modo semelhante, o destino do espúrio foi legado à esposa do testador. Izabel desembolsou a quantia acertada para a manumissão de Estevão³⁰⁸.

Um segundo casamento veio a lume. Catharina de Unhate foi sua segunda esposa, com quem teve cinco filhos. Christovão, Antonio, Francisco, Maria e Fellipa eram os herdeiros. Dessa vez, o conúbio não saiu imune – Henrique se envolveu em uma relação adúltera. Três foram os filhos bastardos nascidos durante o consórcio com Catharina, duas raparigas e um rapaz, todos frutos da união com uma “negra” de sua casa³⁰⁹. As meninas foram beneficiadas com parte da terça. Nessa altura, em um amálgama de legítimos e ilegítimos, naturais e bastardos, o testador possuía doze sucessores procedentes de quatro mulheres distintas. Duas delas eram esposas. As outras duas tratavam-se de escravas, uma pertencente à propriedade do

a morada com sujeitos de sua escolha. A privacidade, além de permitir maiores articulações no campo psicológico e emocional, possibilitava certa independência econômica e cultural. Nesse sentido, a condição de casados parece também ter sido vantajosa: foi comum cônjuges receberem um pedaço de terra para o cultivo, por essa via, poderiam acumular pecúlio visando a compra da alforria, por exemplo.

³⁰⁵ Inventário de Francisco Rodrigues Barbeiro, 1624, op. cit.

³⁰⁶ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 99.

³⁰⁷ Inventário de Henrique da Cunha, 1624. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 1, p. 207-254.

³⁰⁸ Inventário de Henrique da Cunha, 1624, op. cit.

³⁰⁹ Ibid.

inventariado. Sobrou para o filho mais velho, aquele que herdara o nome do pai, a responsabilidade da doutrina dos irmãos, conforme solicitava o testador³¹⁰.

Dentre os amancebamentos por nós verificados, narrados através das entrelinhas das confissões de filhos ilegítimos, nota-se a diferença entre o trato dos testadores com suas amásias. Alguns referem-se a elas como “negras” e pouco sabem a respeito de sua condição³¹¹, indícios que apontam para envoltimentos encurtados ou encontros de uma ocasião, suficientes para gerar filhos (chamados de fornicção simples³¹²). Contudo, outros registros indicam relações mais significativas, enlaces contínuos entre esses homens e suas amásias, como a menção a mais de um filho com uma mesma mulher. Henrique possuía três descendentes com a “negra de sua casa”, os quais foram beneficiados com a terça³¹³. Todavia, a ocultação nome da concubina no caso de um concubinato adulterino, situação grave pela ofensa em relação ao matrimônio, pareceu ser o padrão ordenado pela sensatez.

Como se a viuvez fosse a sina de Henrique, a morte de Catharina ocasionou outro matrimônio. Maria de Pina foi a terceira com quem o inventariado partilhou (legitimamente) a mesa e a cama. Em relação à esposa de número três o homem declarou: “[...] não tive filho e nem filha [...]”, isto é, “[...] salvo a minha partida para o sertão se poderia gerar [...]”. Quer dizer, até a hora do egresso, Maria não estava pejada, no entanto, se deu conta da gravidez na ausência do marido, era impossível saber. Finalmente, se encerra o relato da turbulenta experiência conjugal do testador³¹⁴.

Dando continuidade ao texto de últimas vontades, Henrique seguiu com o procedimento padrão. Pediu missas a serem ditas pelo vigário em nome da Santíssima Trindade, da Nossa Senhora do Rosário, da Santa Misericórdia, do anjo de sua guarda, São Gonçalo e São Miguel. O inventariante não fora o único que se envolvera em abarcamentos ilegítimos: “Declaro ficar-me uma neta, filha de um filho meu de uma escrava de minha casa, chamada Agostinha e a menina se chama Maria [...]”. À exemplo do pai, algum dos homens de sua estirpe teve um vínculo com uma cativa pertencente à família. Agostinha e a moça, Maria, receberam “[...] um par de vacas [...] para a ajuda do seu casamento [...]”³¹⁵.

Distante do sertão no qual padecia, na Vila de São Paulo, a casa de Henrique era sustentada por paredes de taipa de pilão e coberta por telhas³¹⁶. Em seu interior, as cadeiras

³¹⁰ Inventário de Henrique da Cunha, 1624, op. cit.

³¹¹ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 103

³¹² VAINFAS, 1989, op. cit., p. 73.

³¹³ Inventário de Henrique da Cunha, 1624, op. cit.

³¹⁴ Ibid.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Ibid.

davam onde se sentar, possivelmente, no mesmo aposento que acomodava o bufete, responsável por abrigar a peroleira, uma “botija de barro grossa e comprida, em que se guardam azeitonas”³¹⁷. As caixas, fabricadas de madeira cedro e canela, acolhiam as roupetas e os calções de raxeta, os ferragoulos de baeta, as botas e o chapéu. A rouparia da casa contava com toalhas que revestiam a mesa – uma delas, de algodão na cor azul; outra, contornada por suas franjas. Um tear fazia parte do acervo³¹⁸.

No sítio eram armazenadas as ferramentas – foices, cunhas e machados. Ali estavam sediadas as criações de porcos, gados, cavalgaduras e galinhas, na mesma roça onde se arava a terra para o cultivo do milho. Dispostos entre essas posses, ou em outras bandas a serviço de terceiros, estavam os escravos. Discriminados no inventário, constavam as “peças da Guiné” e a “gente forra”³¹⁹. O primeiro grupo era estimado da maneira seguinte: “uma negra Guiné por nome Izabel com um filho de peito por nome Aleixo casada com um índio por nome Paulo em vinte mil reis; um mulato seu filho por nome Antônio em quinze mil réis; foi avaliado outro mulato filho da mesma negra por nome Belchior em dez mil reis”³²⁰. O segundo grupo somava um número superior a trinta cativos os quais foram postos em liberdade na ocasião do falecimento de Henrique. Integravam a propriedade os seguintes arranjos familiares:

Pedro e sua mulher Juliana com um filho
um negro por nome Antônio casado com uma índia com um filho
uma negra por nome Agostinha com uma filha
Outra negra por nome Francisca com um filho³²¹

Enfim, somados todos os bens de Henrique, sua fazenda totalizava quase 300 mil réis. Dessa quantia tirou-se para dar aos filhos da primeira mulher, da segunda, e à viúva. Sua terça fora utilizada para satisfazer os legados pios que inteiraram os 13 mil réis³²².

Os gentios “da Guiné” pertencentes a Henrique faziam parte de uma mesma família. A mãe era uma escrava africana “casada com um índio por nome Paulo”. Dessa união resultaram filhos: Aleixo, uma criança de peito, e os “mulatos”, Antônio e Belchior. Diferentemente dos demais arrolamentos analisados, nesse a escrava Izabel não foi descrita como “mulher” de Paulo, mas sim, como “casada”³²³, indicação que se repete no rol da gente forra. Se essa caracterização implicava em alguma distinção legal, isto é, se esses escravos eram de fato

³¹⁷ BLUTEAU, 1728, op. cit., p. 192.

³¹⁸ Inventário de Henrique da Cunha, 1624, op. cit.

³¹⁹ Ibid.

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid.

³²² Ibid.

³²³ Ibid.

casados reiteramos que não o podemos afirmar. Pode-se dizer que usufruíam do convívio conjugal, o qual estava a seu dispor. À vista disso, a estabilidade passível de ser pretendida e alcançada por essa sorte de gente encontrava limites. Por ocasião do falecimento do senhor, as “peças da guiné” estavam avaliadas no inventário com a finalidade de serem vendidas. Isabel e Paulo permaneceram unidos juntos do recém-nascido, contudo os escravos Antônio e Belchior foram apartados de seus pais³²⁴. Não tardaria para que esse núcleo familiar logo estivesse alocado em três propriedades distintas, a menos que um mesmo senhor comprasse todos conjuntamente.

Em seguida, mais grupos familiares foram verificados. Na relação da “gente forra”, alguns viviam de maneira conjugal, outros separados dos parceiros, sós na companhia de suas crias. Agostinha e Francisca estavam acompanhadas apenas por seus filhos. Os pais dessas crianças, se fossem escravos poderiam ter se afastado por motivo de venda, morte, ou, ainda, por pertencerem à outra propriedade. Se fossem homens livres, talvez quando fosse o tempo, esses filhos e filhas aparecessem declarados em testamentos, obtendo a manumissão, esmolas e conhecendo a sua filiação no momento da morte de seus progenitores. Na contramão dos nativos os quais se uniram com correspondentes da mesma “nação” verificamos nesse registro, além dos enlaces de Henrique e seu filho, homens brancos com amásias cativas, a união de índios com negros³²⁵, resultando em descendentes “mulatos”³²⁶.

Analisaremos o relato de um último testador. Henrique da Cunha Lobo³²⁷ não poupou as palavras, preces e intercessões. Um homem crente, sabia o necessário para se estar de bem com a consciência, da mesma forma, dominava os princípios básicos da doutrina. Por isso, rogou pelos seus santos, testemunhou o mistério da trindade e evocou a paixão de Cristo a fim de demonstrar-se um bom cristão, devoto e contrito. Era o fim do ano de 1672, quando a doença coagiu Henrique a refletir acerca dos assuntos da morte, que deixava de ser um evento vindouro e se tornava uma circunstância premente. Conforme seu desejo, seu corpo foi sepultado na Igreja Matriz do local onde se encontrava, São Francisco das Chagas de Taubaté, embora fosse natural da Vila de São Paulo. No planalto nascera “legítimo, de legítimo matrimônio”, filho de Agostina Rodrigues e seu pai, de quem herdou o nome. De modo igual, o testador era “casado

³²⁴ Inventário de Henrique da Cunha, 1624, op. cit.

³²⁵ Segundo Goldschmidt, no século XVIII, as uniões entre indígenas e africanos foram promovidas pelos senhores. A intenção era a de conduzir os nativos, indivíduos livres nessa altura do setecentos, às suas propriedades juntos dos parceiros escravos, “em uma situação que os igualava do ponto de vista da exploração da mão de obra, ao cônjuge cativo”. GOLDSCHMIDT, 1998, op. cit., p. 41.

³²⁶ Inventário de Henrique da Cunha, 1624, op. cit.

³²⁷ Inventário de Henrique da Cunha Lobo, 1672. In: INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. v. 4, p. 172-200.

em face de Igreja com Marianna Ribeiro”. O inventariante valorizava a legitimidade na qual havia sido concebido e para a qual se encaminhara. Em Taubaté, Henrique morrera na casa de seu tio, Bernardo Sanches de la Pimenta. Seus três primos, um deles sucessor do referido tio, foram eleitos como testamenteiros³²⁸.

Seu matrimônio rendeu doze filhos. Quatro fêmeas e oito machos, malgrado dois estivessem mortos no momento da escrita do documento. O falecimento de um deles, João, a quem o testador ordenava algumas missas, se deu em companhia do pai. Restaram-lhe dez herdeiros, Manuel, Henrique, Francisco, Mathias, Domingos, Joseph, Agostinha, Maria e Izabel. Em uma leitura atenta, o leitor nota a ausência: apenas nove foram nomeados. Na sequência, Henrique se justifica, a décima herdeira “[...] não sei o nome [...]” em razão da ausência no dia de seu nascimento³²⁹. Inferimos que o mais velho dos descendentes se tratava de Manuel, descrito como casado no registro; Henrique, o filho, por sua vez, possuía dezessete anos. Dentre os mais novos, temos Izabel, com seis e Ana, de três. A variação das idades entre o primogênito e a caçula nos sugere a longevidade da união dos consortes, a qual permaneceu ativa na concepção da progênie. Havia um outro personagem nessa história que, sem embargo de não ter sido beneficiado como um dos herdeiros, recebera a concessão de sua alforria³³⁰:

Declaro que tenho um filho adúlterino feito em uma negra nova tabajara por nome Romana, fazendo Nosso Senhor alguma coisa de mim de me levar para si, deixo a dita negra por nome Romana forra e livre com o dito meu filho e poderá estar onde ela muito bem quiser³³¹.

Henrique renunciou à prudência e citou o nome daquela que, junto dele, protagonizara um relacionamento ilegítimo, coincidente ao seu casamento com Marianna. A amásia e o bastardo foram postos em liberdade, desimpedidos para seguirem seus caminhos à vontade. Listadas as dívidas, estava encerrado o testamento³³².

Da gente forra presente no inventário de Henrique, doze sujeitos no total, havia quem não fosse batizado, falta que resultou na admoestação acerca da necessidade de receberem o sacramento do batismo. Dando continuidade, a nota do juiz dos órfãos informava o seguinte:

A negra com o menino que o defunto deixou forra conforme consta em seu testamento [...] disse que queria estar em casa de Bernardo Sanches de la Pimenta, ao qual o dito juiz lhe entregou com o menino bastardo filho do dito

³²⁸ Inventário de Henrique da Cunha Lobo, 1672, op. cit.

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Ibid.

³³¹ Ibid.

³³² Ibid.

defunto, encarregando-lhe o ensino e doutrina e criação do dito menino e bons costumes o que o prometeu fazer [...] ³³³.

Quando perguntada a respeito do local onde queria estar, Romana informou ao juiz seu gosto de permanecer junto da família, na casa do tio de Henrique, Bernardo. Esse, por sua vez, consentiu com o tal, além da instrução do bastardo ³³⁴.

Motivado pelas suas andanças, uma delas na companhia do filho a qual resultou na morte do descendente, o testador aparentava ser um homem habituado com o distanciamento. Esse apartamento ocasionou consequências ambivalentes: por um lado, o desconhecimento do nome da própria filha; por outro, o encontro com mulheres. Distante de sua casa e família, Henrique arranjou-se com Romana e nela fez um filho ³³⁵. Diferentemente de alguns dos testadores examinados, ainda mais tratando-se de um concubinato adúlterino, esse em especial, distingue a concubina ao referi-la pelo nome, ao invés de alcunhá-la, como a maioria o fez, como “negra”. Ademais, o testador não somente tomou providências a respeito do futuro do filho, mas igualmente, de sua mãe. Ambos estavam forros e, como Henrique fez questão de mencionar, livres para estarem onde bem quisessem. Outrossim, Romana escolheu a propriedade de Bernardo para estar com seu filho, sinalizando o desejo de dar continuidade ao laço estabelecido com o pai de sua cria, homem que possivelmente a oferecia algum sustento ³³⁶. À vista disso, não causa espanto o tio ter se responsabilizado pelo menino – resolução talvez previamente acertada com o sobrinho. Nesse sentido, chama atenção o atrevimento de Henrique: homem que citou o nome da amásia lado a lado com o de sua esposa. Romana habitaria com o seu descendente em uma das posses da família, pertencente ao tio. Marianna, por sua vez, esposa que não foi escolhida como testamenteira, conforme o costume, acompanhada por seus nove filhos, era uma das herdeiras do testador ³³⁷.

Balthazar, Francisco, Henrique da Cunha e Henrique da Cunha Lobo envolveram-se em concubinatos adúlteros. Balthazar Nunes e Izabel Dias eram casados e possuíam uma quina de herdeiros. Em seu testamento, o homem declarou uma filha bastarda de nome Paula, no momento alocada na casa de seu cunhado. Após a sua morte, era de sua vontade que a espúria permanecesse sob os cuidados da esposa ³³⁸. Francisco Rodrigues Barbeiro dispunha de um opulento patrimônio. Duas vezes viúvo, o testador possuía cinco descendentes. Durante o casamento com a segunda esposa, Esperança Camacho, Francisco envolveu-se com uma “negra

³³³ Inventário de Henrique da Cunha Lobo, 1672, op. cit.

³³⁴ Ibid.

³³⁵ Ibid.

³³⁶ Ibid.

³³⁷ Ibid.

³³⁸ Inventário de Balthazar Nunes, 1623, op. cit.

de sua propriedade”, enlace que lhe resultou em uma bastarda, Izabel, beneficiada com a alforria pelo pai. A espúria era mãe da menina Martha, agraciada pelo inventariado com “chãos para uma casa” para a ajuda de seu casamento³³⁹.

Henrique da Cunha teve um filho natural quando ainda solteiro. Mais tarde, casou-se. Izabel Fernandes, sua esposa, desembolsou a quantia acertada para o pagamento da manumissão do rapaz chamado Estevão. Desse primeiro matrimônio, resultaram três herdeiros. Uma esposa mais tarde, outro enlace ilegítimo veio a lume. Dessa vez, adúltero. Durante o consórcio com Catharina Unhate, mulher que lhe rendeu cinco descendentes, Henrique fez três filhos em uma “negra” de sua casa, agraciados com esmolas. A viuvez mais uma vez vitimou o testador, casado pela terceira vez com Maria de Pina. Um de seus filhos, à exemplo do pai, colocara uma filha no ventre de uma “escrava de sua casa”, em razão disso, Henrique providenciou um contributo para o casamento da neta³⁴⁰. Henrique da Cunha Lobo era casado com Marianna Ribeiro e com ela teve doze filhos. Dois dos homens haviam morrido. Uma das meninas, Henrique Lobo desconhecia o nome. O testador possuía um descendente adúltero feito em uma “negra nova tabajara”, de nome Romana. A concubina e o espúrio foram postos em liberdade pelo testador e, por opção de Romana, ambos permaneceram na casa do tio de Henrique, quem se responsabilizou por seu sustento³⁴¹.

Balthazar foi o único que dispensou menções à cor da amásia. Francisco e os dois Henriques – da Cunha e da Cunha Lobo – envolveram-se todos com mulheres não brancas. Henrique da Cunha teve dois enlaces distintos confessos em seu testamento: o primeiro, havido antes de seu casamento com Izabel e o segundo, ocorrido durante o matrimônio com Catharina. O abarcamento adúltero lhe resultou em três filhos espúrios, favorecidos pelo pai apenas com esmolas. Com exceção dessa tríade de bastardos, todos os demais descendentes ilegítimos nascidos de mulheres não brancas foram contemplados com a alforria, portanto, eram filhos de mães escravas. Ademais, Francisco afirmou que a sua amásia se tratava de uma “negra de sua propriedade”. Semelhantemente, a segunda concubina de Henrique da Cunha foi descrita pelo testador como uma “negra de sua casa”. Ou seja, das quatro mulheres não brancas associadas a esses três inventariados duas eram pertencentes às propriedades relacionadas diretamente aos testadores.

³³⁹ Inventário de Francisco Rodrigues Barbeiro, 1624, op. cit.

³⁴⁰ Inventário de Henrique da Cunha, 1624, op. cit.

³⁴¹ Inventário de Henrique da Cunha Lobo, 1672, op. cit.

Não foram alforriados os três dos descendentes de Henrique da Cunha, oriundos do vínculo com a segunda concubina, os quais se contentaram com esmolos. Não sabemos se o testador desconsiderou a manumissão de seus filhos escravos; se eles conquistaram a alforria no ínterim entre o seu nascimento e a redação do testamento do pai; ou ainda, se nasceram de ventre livre de uma “negra” *forra* presente na propriedade de Henrique. A filha bastarda de Balthazar, por sua vez, fora destinada aos cuidados da esposa, quem providenciaria sua doutrina e criação. A ausência de menção à cor da amásia nos impossibilitou de precisar sua condição racial. No entanto, chama atenção que todas as vezes nas quais os inventariantes fizeram alguma alusão à cor das concubinas foi para alegarem que se tratavam de mulheres não brancas. Não verificamos um único testador que tenha mencionado o envolvimento ilegítimo com uma mulher declaradamente branca. Esse detalhe, somado à colocação da bastarda de Balthazar na casa de um terceiro nos leva a inferir a eventualidade de sua concubina ter sido branca. Além disso, vale ressaltar: nenhum dos bastardos fora eleito como herdeiro da fazenda de seus progenitores, sem embargo disso, todos foram assistidos de algum modo pelos pais.

Recapitulando, para um grupo de quatro testadores foram mencionadas cinco amásias e, no total, sete filhos ilegítimos. Das cinco concubinas, quatro eram mulheres seguramente não brancas. Dessas quatro, duas eram pertencentes às propriedades dos testadores. De modo igual, dos sete descendentes ilegítimos seis eram declaradamente não brancos. Desses seis, três foram contemplados com a alforria. Ao estender essa comparação aos demais testadores analisados nessa etapa deste estudo, assinalam-se as seguintes constatações. Os cinco inventariantes – Pedro Sardinha, Mathias de Oliveira, Miguel Ribeiro, João da Costa e Francisco Cubas Preto – citaram um total de dez amásias correspondentes à dez filhos espúrios. Das dez concubinas, cinco foram descritas como mulheres não brancas. A respeito das outras cinco não possuímos informações. Dentre as não brancas, quatro eram pertencentes às propriedades dos testadores. Dos dez descendentes ilegítimos, cinco eram alegadamente não brancos. Pedro, Mathias e Miguel envolveram-se em concubinatos simples, por isso, os últimos dois elencaram seus filhos naturais como herdeiros universais de sua fazenda. Pedro, por sua vez, concedeu a alforria ao espúrio. João da Costa colocou seu ilegítimo sob o zelo da família e, por fim, Francisco os concedeu esmolos.

Se uniões entre os elos opostos da corrente racial eram insólitas quando tratamos de casamentos sacramentados, o mesmo não pode ser afirmado em relação aos vínculos consensuais. Ao que tudo indica, os enlaces aglutinadores de personagens brancos e não brancos foram expurgados para a periferia do matrimônio. Nas imediações da ilegitimidade, indivíduos oriundos de lugares sociais antagônicos uniram-se. Incompatíveis no acesso ao

patrimônio, ao casamento e, principalmente, à liberdade, a progênie resultante desses enlaces nasceu marcada pela ilicitude. A bastardia, amiúde, vinha ao mundo tingida pela cor. Daí em diante, sua sorte oscilava. De um lado, a proteção da parte mais abastada de seus genitores, a concessão da alforria ou a transmissão do dote contribuía favoravelmente com a sina dos espúrios. Em contrapartida, o não reconhecimento dos pais os legava a marginalização.

Através dos testamentos, uma brecha se abriu em direção aos grupos familiares compostos por escravos pertencentes às propriedades dos inventariados. Foram listados homens seguidos por “suas mulheres” – “Gaspar e sua mulher Joana” – e, frequentemente, juntos dos filhos – “Domingos e sua mulher Clemência e seu filho Jeronymo”. Em alguns casos, uma terceira geração foi constatada – “José e sua mulher Victoria e seus filhos e neto Hilário e Anastácio”³⁴². No entanto, não pudemos concluir se os cativos eram unidos em face da Igreja ou por concubinatos concorrentes à família legítima. Igualmente, verificamos homens e mulheres acompanhados apenas de seu rebento, como “Helena e sua filha Ursula”. Nessas ocorrências, é possível supor que, se eram casados esses cativos, foram separados por motivo de venda ou morte; se eram concubinados, suas uniões foram descontínuas e, por quaisquer motivos, os parceiros apartaram-se.

Considerando a hipótese de serem amancebados, podemos ainda supor uniões com homens livres. Essas mães escravas listadas na companhia de seus filhos, nascidos de ventre cativo, sem a presença de seus parceiros poderiam ser as mesmas mulheres com quem nossos testadores se aventuraram. Alguns anos mais tarde, como vimos, esses descendentes ilegítimos eram contemplados com alforrias e colocados sob a assistência da família de seus progenitores. Entretanto, atendendo às possibilidades previamente citadas, consideramos que de um modo ou outro, os escravos acessaram a conjugalidade e a família. Para os cativos amancebados com semelhantes na mesma condição, o concubinato foi a solução amorosa disponível para dar arrimo à existência e ao próprio cativeiro – fosse através da mitigação dos esforços, da remediação da solidão, ou do contento sexual. Para as escravas que se vincularam a homens brancos, como nosso grupo de testadores, afirmamos o mesmo: os seus enlaces proporcionavam alguma vantagem temporária ou vindoura, como o sustento e, respectivamente, a manumissão dos filhos, motivações íntimas que passavam todas pelo filtro da necessidade.

O concubinato, como foi possível observar ao longo deste estudo, era uma prática social corriqueira e, a despeito de ser sintomática dos complicadores trazidos pelo escravismo, isenta, pelo menos na capitania paulista da América Lusa do Setecentos, de recortes étnicos e sociais

³⁴² Inventário de Francisco Rodrigues Barbeiro, 1624, op. cit.

– irrestrito às camadas empobrecidas, assim como às elites sociais. Qualquer um poderia amancebar-se. Aliás, a normalização da bastardia, principalmente por parte das esposas demonstra: conquanto não intervissem no seu patrimônio e no sustento promovido pelos maridos, os espúrios eram aceitos com facilidade e incorporados na família legítima³⁴³.

Observamos um sem-número de relações. O concubinato concorrente da família legítima, isto é, relações aparentemente sólidas, inclusive entre escravos, nos quais o trato conjugal era experienciado de maneira compatível com o modo de vida dos envolvidos. Verificamos uniões disruptivas, encabeçadas por homens brancos, os quais dispunham de todos os recursos para o matrimônio, no entanto, buscavam a satisfação de desejos prévios ao casamento em uniões concubinárias. Ainda, testemunhamos indivíduos casados que deixavam suas esposas e lançavam-se em adultérios, fossem eles permanentes e regados por sentimentalidades, ou fugazes e equivalentes aos apetites sexuais. Esses homens procuraram mulheres vulneráveis para quem esses enlaces proporcionavam benefícios suficientes para serem aceitos. A semelhança entre esses vínculos era uma: a contraposição frente ao modelo erigido pela Igreja como ideal, o matrimônio.

³⁴³ PRIORE, 2004, op. cit.; PRIORE, 1993, op. cit.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história aqui narrada compreende manifestações da família na América Portuguesa, desde aquelas sistematizadas em torno do sétimo sacramento, indissolúvel e eterno, segundo os preceitos católicos da época, às organizações familiares arranjadas de acordo com as circunstâncias, ensejos e infortúnios do cotidiano. Na primeira parte do presente trabalho, verificamos, através de testamentos produzidos na São Paulo seiscentista, a tentativa dos moribundos de demonstrarem, no registro de seus últimos desejos, o conhecimento acerca dos rudimentos cristãos e a conformidade em relação aos sacramentos, especialmente o matrimônio.¹ O seu objetivo era o de bem morrer. Em outras palavras, seu objetivo era o de manifestar a consonância com a lei de Deus e, portanto, serem considerados dignos da salvação.² Sabia-se o que era acordado para se estar de bem com a consciência: através o árduo esforço missionário, a disciplina tridentina aportava no ultramar luso-americano. Dando prosseguimento, examinaram-se as normas que perfilaram o casamento moderno. Nas Constituições do Arcebispado de Lisboa³, válidas para a América Portuguesa do período, eram esmiuçadas as coibições: as promessas de casamento, seguidas pela coabitação e pela cópula carnal estavam proibidas e os acusados nesses crimes eram sentenciados em libelos acusatórios. Elegeram-se a porta da Igreja, a presença do pároco e a apresentação das testemunhas como a tríade elementar do procedimento exigido para a celebração do matrimônio tridentino, antecedida pelo cumprimento dos critérios de livre consentimento, idade mínima para o conúbio, ausência de impedimentos e a necessidade das denúncias.⁴

Diante de tantas exigências envoltas em seu cerimonial, o matrimônio não era facilmente acessível a todos aqueles que o pretendiam. As dificuldades já conhecidas pelos aspirantes ao casamento, quando ambientadas na Capitania de São Vicente, intensificaram-se.⁵ O rastreio de certificações, o levantamento de testemunhas e a providência dos recursos financeiros para arcar com as provisões pareciam medidas avessas a um mundo caracterizado

¹ GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Claudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (org.). **Últimas vontades: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XII e XVIII)**. Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

² SANTOS, Clara Braz dos. **O exercício moral de memória da morte: escritos religiosos do Brasil Colonial**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2018.

³ CONSTITUIÇÕES Sinodais do Arcebispado de Lisboa. Novamente feitas no sínodo diocesano que celebrou na Sé Metropolitana de Lisboa o Ilustríssimo & Reverendíssimo Senhor D. Rodrigo da Cunha, Arcebispo da mesma cidade, 1640. Acabadas de imprimir, e publicadas por Sede Lisboa, Sede vacante, no ano de 1656. Biblioteca Rui Barbosa. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=bibliotecaruibarbosa&pagfis=17637>. Acesso em: 04 set. 2023.

⁴ Ibid.

⁵ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSP, 1984

pela mobilidade. Adentrando os sertões e empurrando fronteiras⁶, os paulistas, habituados à itinerância, deram preferência, amiúde, a vínculos que dispensassem tantos expedientes. Uniões correspondentes ao seu modo vida, muitas vezes oscilante, incompatível à eternidade proposta pelo cânone do matrimônio.⁷ O casamento se demonstrava como uma alternativa viável apenas para um círculo seletivo, para quem o sétimo sacramento traduzia a promessa de prosperidade de suas famílias, garantia a sucessão de seu nome e a conservação de seus patrimônios.⁸ Essa elite – gente embranquecida, de ascendência lusa, detentora de cargos públicos – possuidora de maior constância em seu modo de vida, interessada na manutenção de seus privilégios enquanto grupo social, se valia dos casamentos a fim de assegurar sua perpetuação.⁹ O imperativo para a escolha do cônjuge era o da compatibilidade, de modo menos relevante nas idades, nos gostos e temperamentos e de maneira decisiva em relação às fortunas, à raça e ao acesso à liberdade.¹⁰ No fulcro do núcleo doméstico eram propagados valores diretamente alinhados ao projeto colonizador, idealizadores de uma sociedade desigual, escravista, na qual a hierarquização era crivo fundamental.¹¹ Em vista disso, os manuais moralizantes prescreviam comportamentos visando os membros da família, sobretudo, as mulheres.

Como mães e esposas, as populações femininas eram consideradas elementos sintetizadores da família ideal.¹² A Igreja insistiu, portanto, na difusão das vantagens associadas ao matrimônio, sendo a principal delas a segurança. O resguardo promovido pelo sétimo sacramento oferecia ajuda mútua entre os consortes, a necessidade da vida marital conjunta e o sustento compartilhado, fatores atrativos às populações femininas em um mundo de aparente instabilidade.¹³ Todavia, às personagens da desclassificação¹⁴ – mestiças, negras e brancas pobres, filhas elas próprias da ilegitimidade, mulheres que se ocupavam de seu próprio sustento e que viviam o afã cotidiano da busca pela sobrevivência – o matrimônio não pareceu uma opção factível. Contudo, ainda que desprovidas da proteção familiar, sujeitas à exploração sexual¹⁵, compelidas pela carência material e submetidas à marginalização de sua raça, elas

⁶ BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Desbravando os sertões paulistas, séculos XVI a XIX. **História** (São Paulo), Franca, v. 29, 2020.

⁷ TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra Família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

⁸ SAMARA, Eni de Mesquita. **As mulheres, o poder e a família**. São Paulo, século XIX. São Paulo: Secretaria Estadual de Cultura, 1989. p. 125.

⁹ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1979. p. 209-224.

¹⁰ SAMARA, op. cit., p. 125.

¹¹ SCHWARTZ, op. cit..

¹² PRIORE, Mary del. **Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

¹³ Ibid.

¹⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **Os desclassificados do ouro**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

¹⁵ SAMARA, op. cit., p. 112.

aspiraram alguma estabilidade ao seu cotidiano: almejaram a solidez equivalente ao seu modo de vida e a encontraram nas uniões consensuais.¹⁶

Logo, a formação da família legal, projeto igualmente racial, se viu acometido pelas uniões ilegítimas, dentre elas, vínculos entre brancos e não brancos que legavam à sociedade indivíduos mestiços. A ilegitimidade foi o ambiente no qual os elos opostos da corrente racial se uniram.¹⁷ De maneira semelhante, da ilegitimidade descenderam os frutos desses consórcios. Seguiu-se pelos caminhos e descaminhos¹⁸ que acompanharam o endurecimento da família na colônia luso-brasileira, ora danado pela itinerância, pelas contingências do escravismo ou pela aparente inversão do curso natural do tempo na figura de mães que enterravam seus filhos; ora favorecido pela maior delimitação do espaço privado e pela paulatina construção da infância como uma etapa da vida dotada de especificidade.¹⁹ O presente trabalho teve em vista duas importantes instituições, em primeiro lugar, a família e, em segundo lugar, a escravidão. Mais especificamente, constatou-se o impacto da escravidão na família. Em vista disso, não buscamos afirmar que os relacionamentos considerados ilícitos vinculavam, com exclusividade, brancos e não brancos, mas antes disso, asseveramos que as uniões ente brancos e não brancos ocorreram, sobretudo, na ilegitimidade. Isto é, a mestiçagem, via de regra, foi demarcada pela ilegitimidade. A bastardia demonstrou-se tingida pela cor.

Iniciou-se a segunda etapa do estudo com uma discussão a respeito da morte. Compreender a pedagogia do bem morrer tinha como propósito adentrar no universo de ritos e crenças enredadas no transpasse para, enfim, estar a par da elaboração de testamentos como uma verdadeira prática devocional.²⁰ Documentos de memória por excelência, os registros de últimas vontades analisados continham uma culpa comum – o envolvimento em relacionamentos considerados ilícitos. Diante dessas faltas, como “caucionar a morte”?²¹ A concessão de alforrias, a doação de esmolas e o amparo prestado aos espúrios, mesmo que no fim da vida, pareceram corretivos forcejados por homens contritos os quais protestavam pela

¹⁶ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit.

¹⁷ CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. **Casamento e a Família em São Paulo Colonial: caminhos e descaminhos**. São Paulo: Paz e terra, 2003.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: LTC, 1981; VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina: infância e morte infantil dos oitocentos** (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010.

²⁰ GUEDES; RODRIGUES; WANDERLEY, 2015, op. cit.; RODRIGUES, Cláudia, DILLMANN, Mauro. “Desejando por minha alma no caminho da salvação”: modelos católicos de testamentos no século XVIII. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 17, p. 1-11, 2013.

²¹ Expressão empregada por ARAÚJO, Ana Cristina Cardoso dos S. B. de. **A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)**. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 145.

salvação. Filhos espúrios – proles naturais ou adúlteras – foram correntemente confessos em testamentos e, nessa ocasião, beneficiados com a manumissão, dotes, ou quantias em dinheiro.

Os testamentos apresentaram-se como redutos de copiosas historietas reveladas nos instantes prévios à conclusão da vida. Dentre elas, relatos de casamentos bem ou malsucedidos e nuances da relação entre pais e filhos; prosas nas quais revelavam-se o desgosto e o arrependimento, quando não as saudades e a benquerença. Nas entrelinhas dessas sedutoras narrativas, conhecemos, através da confissão de crias ilegítimas, as uniões consensuais. Por meio de declarações avivadas pelas resoluções impreterivelmente impostas pelo remate, indivíduos discorreram a respeito de seus matrimônios e os filhos havidos antes e durante seus consórcios. Amalgamavam-se nas páginas desses registros descendentes legítimos e espúrios, esposas e amásias, indivíduos livres e escravos, personagens brancos e não brancos. Outrossim, nos inventários, anexos aos testamentos, cativos eram arrolados em grupos familiares, acompanhados de seus filhos. O convívio conjugal das gentes coloniais ao contrário de estático, revelou-se dinâmico. Por outra perspectiva, os testamentos analisados propiciaram o surgimento de novas indagações – algumas delas, no entanto, mantiveram-se sem respostas por ora.

O concubinato – designação vaga proposta pela letra eclesiástica – abrigou um sem-número de associações, como os vínculos entre homens brancos e mulheres não brancas: os primeiros, empenhados na satisfação de desejos sexuais quando solteiros; ou desinteressados na fidelidade às suas esposas; ainda, comovidos por sensibilidades em relação às suas amásias. Essas, por sua vez, motivadas pelo sustento, estimuladas pela segurança, atraídas pela concessão de vantagem acessíveis, como a mitigação do cativo e a manumissão de seus filhos, nascidos de ventre cativo. Mas não somente. Homens e mulheres – livres, escravos, forros – interessados na vida conjugal e na formação das famílias elegeram o concubinato como uma forma de arranjo possível e, a partir dele, organizaram-se em grupos domésticos concorrentes à família considerada legítima.²²

Resta claro o seguinte: quando se trata de concubinato, não é possível lançar mão de conclusão única que dê conta de todos os enlaces abrigados nessa (in)definição. Por conta disso, a singular concepção assertiva extraída do concubinato é dada através de uma contraposição. A oposição em relação a um modelo erigido como o ideal pelo Ocidente cristão – o concubinato não prescindia do matrimônio. Pelo contrário, o concubinato pressupunha o matrimônio e sua razão de ser era circunscrita ao cânone do sétimo sacramento.

²² TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit.

Os personagens da legitimidade demonstraram-se, igualmente, protagonistas da ilicitude. Observaram-se, nesse trabalho, as idas e vindas das mesmas pessoas: uniam-se em matrimônio, consolidavam famílias legítimas, legavam seus bens, davam continuidade aos seus patrimônios e, concomitantemente, confessavam em seus testamentos o envolvimento em relações tidas como ilícitas e revelavam proles espúrias. Esposas se responsabilizavam por bastardos os quais, criados no seio da família, conviviam com os herdeiros. A família era constantemente atravessada pelas vicissitudes da mobilidade, das distâncias e do cativo e mesmo quando resguardada sob o cânone do matrimônio, o convívio doméstico e conjugal se desenrolava ao seu modo, satisfazendo suas próprias demandas e confrontando suas singulares mazelas.

REFERÊNCIAS

Fontes documentais

ANCHIETA, José de (1534-1597). **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ANCHIETA, José de (1534-1597). Informação dos casamentos dos índios do Brasil. **Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1846 [2a. ed.: 1867]. Tomo VIII, p. 254-262. Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/>. Acesso em: 05 set. 2023.

ANDRADA, Diogo Paiva de (1576-1669). **Casamento perfeito** [1630]. 3a. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1944.

ANDRADA, Diogo Paiva de (1576-1669). **Exame d'antiguidades**: arte primeira repartida em doze tratados, onde se apuram histórias, opiniões & curiosidades pertencentes ao reino de Portugal & a outras partes, desde a criação do mundo até o ano 3403: dirigida ao príncipe Dom Felipe nosso Senhor. Lisboa: impresso na Oficina de Jorse Rodriguez, 1616.

AIRES, José (1672-1730). **Breve Direção para o Santo Exercício da Boa morte**. Lisboa: Officina da Musica, 1726.

BONUCCI, Antônio Maria (1651-1729). **Escola de Bem Morrer** Aberta a todos os Christãos, e particularmente aos moradores da Bahia nos exercícios de piedade, que se praticão nas tardes de todos os Domingos pelos irmãos da Confraria da Boa Morte, instituída com autoridade Apostolica na Igreja do Collegio da Companhia de Jesus. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1701.

BONUCCI, Antônio Maria (1651-1729). **Epitome Chronologico Genealogico e Historico**. Dividido em quatro livros e composto pelo padre Antonio Maria Bonucci da Companhia de Jusu. Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1706.

CONSTITUIÇÕES Sinodais do Arcebispado de Lisboa. Novamente feitas no sínodo diocesano que celebrou na Sé Metropolitana de Lisboa o Ilustríssimo & Reverendíssimo Senhor D. Rodrigo da Cunha, Arcebispo da mesma cidade, 1640. Acabadas de imprimir, e publicadas por Sede Lisboa, Sede vacante, no ano de 1656. Biblioteca Rui Barbosa. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=bibliotecaruibarbosa&pagfis=17637>. Acesso em: 04 set. 2023.

INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1920-1977. 44v [31v digitalizados]. Disponível em: <https://archive.org/download/inventarios-e-testamentos-vol-01-a-31>. Acesso em: 04 set. 2023.

Testamentos e volumes citados:

Izabel Fernandes, 1607, v. 5.

Pedro Sardinha, 1615, v. 3.

Balthazar Nunes, 1623, v. 6.

Mathias de Oliveira, 1624, v. 6.

Henrique da Cunha, 1624, v. 1.

Francisco Rodrigues Barbeiro, 1624, v. 6.

Guiomar Rodrigues, 1625, v. 3.
 Antonio Furtado Vasconcellos, 1625, v. 7.
 Luiz Ianes, 1628, v. 7.
 Jeronyma Fernandes, 1630, v. 8.
 Suzanna de Goés, 1630, v. 7.
 Gaspar Fernandes, 1637, v. 11.
 Miguel Ribeiro, 1638, v. 11.
 João da Costa, 1638, v. 12.
 Maria Pompeu, 1647, v. 15.
 Francisco Cubas Preto, 1672, v. 18.
 Henrique da Cunha Lobo, 1672, v. 4.

MACHADO, Diogo Barbosa (1682-1772). **Biblioteca lusitana, histórica, crítica e cronológica**: na qual se compreende a notícia dos autores portugueses e das obras que compuseram desde o tempo da promulgação da Lei da Graça até o tempo presente. Lisboa: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1741.

NÓBREGA, Manuel da (1517-1570). **Diálogo sobre a conversão do gentio** [1556-1557]. Lisboa: União Gráfica, 1954.

PORTUGAL. **Ordenações Filipinas** [1603]. Ed. de Cândido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Filomático, 1870. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242733>. Acesso em: fev. 2023.

BLUTEAU, Raphael (1638-1734). **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico [...] Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8 v. Disponível em: <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/>. Acesso em: 04 set. 2023.

VASCONCELOS, Simão de (1597-1671). **Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil** [...]. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira, Impressor del Rei, 1663.

Bibliografia

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. Brasília: EDUNB, 1993.

ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALGRANTI, Leila M. Alimentação, saúde e sociabilidade: a arte de conservar e confeitar frutos (séculos XVI-XVIII). **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 42, 2005.

ALMEIDA, Angela Mendes de. Os manuais portugueses de casamento dos séculos XVI e VIII. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 9, n. 17, p. 191-207, 1989.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Os índios aldeados: histórias e identidades em construção. **Tempo**, Niterói, n. 12, p. 51-71, 2001.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto**: normatização e resistência feminina no Império Português, XVI-XVIII. Recife: UFPE, 2005.

ARAÚJO, Ana Cristina Cardoso dos S. B. de. **A morte em Lisboa**: atitudes e representações (1700-1830). Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

ARAÚJO, Ana Cristina Cardoso dos S. B. de. Despedidas triunfais: liturgias redentoras da memória no século XVIII. *In*: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). **Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: HUCITEC, 2001.

ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia. *In*: PRIORE, Mary del (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004.

ARAÚJO, Maria de Fátima. Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. **Psicologia: ciência e profissão**, v. 22, p. 70-77, 2002.

ARIÉS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

ARIÉS, Philippe; BÉJIN, André (org.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

ARIÉS, Philippe. São Paulo e a carne. *In*: ARIÉS, Philippe; BÉJIN, André (org.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987a.

ARIÉS, Philippe. O amor no casamento. *In*: ARIÉS, Philippe; BÉJIN, André (org.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987b.

ARIÉS, Philippe. O casamento indissolúvel. *In*: ARIÉS, Philippe; BÉJIN, André (org.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987c.

ARIÉS, Philippe. **História da morte no ocidente**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

AUWERS, Michel. Morte e mortos. *In*: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. v. 2. São Paulo: EDUSC, 2002.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. A mulher em São Paulo colonial. **Espacio, Tiempo e Forma**, série IV, t. 3, 1990.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Desbravando os sertões paulistas, séculos XVI a XIX. **História** (São Paulo), Franca, v. 29, 2020.

BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, António Camões; PAIVA, José Pedro (org.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas**: olhares novos. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2014.

BASSO, Rafaela. **A cultura alimentar paulista**: uma civilização do milho? (1650-1750). São Paulo: Alameda, 2015.

BELLINI, Lígia. **A coisa obscura**: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial. Salvador: EDUFBA, 2014.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Conquistas, mercês e poder local: a nobreza da terra na América Portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. **Revista Almanack Braziliense**, São Paulo, n. 2, 2005.

BORREGO, Maria Aparecida de Menezes. **A teia mercantil**: negócios e poderes em São Paulo colonial. São Paulo: Alameda, 2010.

BORREGO, Maria Aparecida de Menezes; ANDRADE, B. L. R. de; CECCANTINI, G. C. T.; VEIGA, M. de G.; ESTEVES, F. R.; BULLA, P. H.; & VALENTE, G. B.. Trajetória e reconstrução digital de uma canoa do Museu Paulista – USP. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 27, p. 1-40, 2019.

BOSCHI, Caio C. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 7, n. 14, p. 151-184, mar./ago. 1987.

BOXER, Charles R. **Relações Raciais no império colonial português, 1415-1825**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

BOXER, Charles R. **A mulher na expansão ultramarina Ibérica**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.

BOXER, Charles R. **A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

BRAGA, Isabel D. **A bigamia em Portugal na época moderna: sentir mal do sacramento do matrimônio?** Lisboa: Hugin, 2003.

BRAGA, Isabel D.; HERNANDÉZ, Margarita Torremocha. **As mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

BRUNO, Aguiomar Rodrigues. A escola de bem morrer: o manual da boa morte do jesuíta italiano Antônio Maria Bonucci. **Revista Territórios e Fronteiras**, Cuiabá, v. 14, n. 2, p. 255-278.

BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Dilatação do confins: caminhos, vilas e cidades na formação da Capitania de São Paulo (1532-1822). **Anais do Museu Paulista**, vol. 17, 2009.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório**: culto e iconografia no Setecentos mineiro. Belo Horizonte: C/ Arte, 2013.

CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. **Casamento e a Família em São Paulo Colonial**: caminhos e descaminhos. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. Cohabitação e tálamo em São Paulo Colonial. **Estudos e História**, São Paulo, v.1, 1994.

CARDIM, Pedro. Amor e Amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII. **Lusitania Sacra**, UCP, 2ª série, 11, p. 21-57, 1999.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril**: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Bauru: EDUSC, 2006.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). **Tempo**, Niterói, v. 19, n. 35, p. 65-82, 2013.

CERCEAU NETTO, Rangel. **Um em casa de outro**: concubinato, família e mestiçagem na comarca do Rio das Velhas (1720-1780). São Paulo: Annablume, 2008.

CHAMBOULEYRON, Rafael et al. 'Formidável contágio': epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro, vol. 19, 2011.

CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**. I. A crise da cristandade. Lisboa: Edições 70, 1975.

COELHO, Fabiano de Souza. Cristianismo, sexualidade e poder: um estudo comparado da condição de casados em textos de Agostinho e Jerônimo. **Revista Jesus Histórico**, Rio de Janeiro, v. 15, p. 08-22, 2015.

CORRÊA, Dora Shellard. Reflexões sobre uma zona de fronteira no século XVII: a província do Guairá e Sertão dos Carijós. **Projeto História**, São Paulo, v. 69, p. 137-171, 2020.

D'INCAO, Maria Angela. **Amor e família no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 1989.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989b.

DEMERSON, Paulette. **Le mariage parfait, selon Paiva de Andrade**. Paris: Arquivos do Centro Cultural Português, 1983.

DIAS, Júlio César Tavares. A comunhão dos santos: notas sobre santidade e martírio. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, v. 16, n. 20, p. 13-23, 2014.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano de poder em São Paulo no século XIX**. 2a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

Dossiê História da Família: o estado da questão. **Espaço Plural**, Paraná, ano XVII, n. 35, 2º semestre 2016. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/espacoplural/issue/view/937/5>. Acesso em: ago. 2022.

FARGE, Arlette. A prostituta. In: PERROT, Michelle, DUBY, George (org.). **História das mulheres no Ocidente** – do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Afrontamento, 1991.

FARIA, Marcos Roberto de. Contradições de uma missão: a legislação e a expulsão dos jesuítas de São Paulo em 1640. **Histórica**, São Paulo, v. 30, p. 1-7, 2008.

FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em Movimento: fortuna e família no cotidiano colonial.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. Estudo introdutório. *In: Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (org.). **A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.** São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.

FERNANDES, Leni Soares Vieira. **Imagens da mulher no evangelho de Mateus.** A construção de personagens femininas. São Paulo: Novas edições acadêmicas, 2015.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. **Espelhos, Cartas e Guias.** Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. Porto: FLUP, 1995.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Da espiritualidade à moralidade: o casamento segundo Diogo Paiva de Andrada. *In: FACULDADE DE LETRAS. Problemáticas em História Cultural.* Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1987. p. 31-46.

FERREIRA, Ricardo Alexandre; FRANÇA, Jean Marcel de Carvalho. **Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado** por Manuel Ribeiro Rocha. Edição crítica. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo. **Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII.** São Paulo: HUCITEC, 1997a.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo. Mulheres nas Minas Gerais. *In: PRIORE, Mary del (org). História das mulheres no Brasil.* São Paulo: Contexto, 1997b.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. Escrita, práticas de leitura e circulação de manuais de devoção entre Portugal e Brasil nos séculos XVIII e XIX. **História, Histórias,** Brasília, v. 2, p. 44-60, 2014.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; TAVARES, Mauro Dillmann. ‘Se viveres como louco, sabes que hás de morrer sem juízo’: as orientações para bem morrer na literatura cristã portuguesa do século XVIII. **Revista Brasileira de História,** São Paulo, v. 35, n. 70, p. 1-25, 2015.

FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (org.). **Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII).** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. **O arcaísmo como projeto.** Mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & Senzala: formação brasileira sob o regime da economia patriarcal [1933].** 48a. ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

FURTADO, Júnia Ferreira. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas minas setecentistas. *In*: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). **Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: HUCITEC, 2001.

FURTADO, Júnia Ferreira. A morte como testemunho da vida. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.

FURTADO, Júnia Ferreira (org.) **Diálogos Oceânicos**: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino português. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

GODOY, Silvana Alves de. Vidas entrelaçadas: índios e bandeirantes na São Paulo colonial. **Revista de História da UNIABEU**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 83-99, 2011.

GODOY, Silvana Alves de. **Mestiçagem, guerras de conquista e o governo dos índios**: a vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (séculos XVI e XVII). Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, 2016.

GODOY, Silvana; GUEDES, Roberto. Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, p. 18-33, 2017.

GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Convivendo com o Pecado na Sociedade Colonial Paulista, 1719-1822**. São Paulo: Annablume, 1998.

GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Casamentos mistos**: liberdade e escravidão em São Paulo colonial. São Paulo: Annablume, 2010.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Poder político e administração do complexo atlântico português (1645-1808). *In*: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (org.). **O Antigo Regime nos Trópicos**: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRANDI, Guilherme. Sistema e meios de transporte em São Paulo a partir da obra de Sérgio Buarque de Holanda. **História** (São Paulo), Franca, v. 39, 2020.

GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Claudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (org.). **Últimas vontades**: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XII e XVIII). Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

GUEDES, Roberto; SOARES, Márcio de Souza. As alforrias entre o medo da morte e o caminho da salvação de portugueses e libertos. *In*: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Claudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (org.). **Últimas vontades**: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XII e XVIII). Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

GUEDES, Sandra P. L. C. **Atitudes perante a morte em São Paulo** (séculos XVII a XIX). Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 1986.

GUINSBURG, Jacó. Da mulher na bíblia. **Arquivo Maaravi**: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, v. 7, n. 12, 2013.

GURGEL, Cristina. **Doenças e Curas: o Brasil nos primeiros séculos**. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

GURGEL, Cristina; ROSA, Camila Andrade Pereira. História da medicina: a varíola no Brasil colonial (séculos XVI e XVII). **Revista de Patologia Tropical**, vol. 41, 2012.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Monções e Capítulos de expansão paulista**. São Paulo, Companhia das Letras, 2014.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

HORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja no Brasil**. 5a. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

LACHAT, Marcelo. Os sermões de quarta-feira de cinza do padre Antônio Vieira e a arte de morrer estoico-cristã. **Literatura e Sociedade**, São Paulo, n. 23, p. 11-26, jul./dez de 2016.

LAGE, Lana. As Constituições da Bahia e a reforma tridentina do Clero no Brasil. *In*: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton S. (org.). **A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Nova Estampa, 1995.

LEBRUN, François. As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. *In*: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger. **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LÉCHOT, Pierre-Oliver. **La réforme (1517-1564)**. Presses Universitaires de France, 2017.

LEME, Pedro Taques de Almeida Paes (1714-1777). **Nobiliarchia paulistana histórica e genealógica**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2006.

LEITE, Serafim. **Os jesuítas no Brasil e a medicina**. Lisboa: Separata da Revista Petrus Nominus, 1936.

LEITE, Serafim. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil**. (1553-1558). São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1958.

LIMA, Igor Renato Machado de. **“Habitus” no sertão: gênero, economia e cultura indumentária na vila de São Paulo (1554-1650)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2011.

LIMA, Lana Lage da Gama. Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade. *In*: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

LIMA, Lana Lage da Gama. O padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial. **Saeculum Revista de História**, João Pessoa, n. 30, 2014.

LIMA, Lana Lage da Gama. **A confissão pelo avesso**: sacramento da penitência e assédio sexual a mulheres no Brasil setecentista. Leiria: Proprietas, 2022.

LOPES, Eliane Cristina. **O revelar do pecado**: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII. São Paulo: Editora Annablume, 1998.

LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S. **Evolução da sociedade e economia escravista de São Paulo, de 1750 a 1850**. São Paulo: EDUSP, 2005.

MACHADO, Alcântara. **Vida e morte do bandeirante**. Brasília: Editora UNB, 2014.

MALHEIRO, Perdígão (1824-1881). **A escravidão no Brasil**: ensaio histórico, jurídico e social [1866-1867]. 3a ed. Petrópolis: Vozes, 1976. 2v.

MARANHO, Milena Fernandes. **A opulência relativizada**: níveis de vida em São Paulo do século XVII (1648-1682). Bauru: EDUSC, 2010.

MARANHO, Milena Fernandes. 'Saibam quantos este testamento virem...'. Reflexões sobre relacionamentos interpessoais em Piratininga. *In*: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Claudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (org.). **Últimas vontades**: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XII e XVIII). Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

MARCÍLIO, Maria Luiza. A morte de nossos ancestrais. *In*: MARTINS, José de Souza (org.) **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo, HUCITEC, 1983.

MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um Império**: Portugal e seu mundo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

MARINS, Paulo César Garcez. Mulheres de elite e filhos naturais (São Paulo, séculos XVIII e XIX). *In*: FUKUI, Lia (org.) **Segredos de família**. São Paulo: Annablume, 2002.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. "O primeiro bispo deste Estado". D. Gregório dos Santos e a jurisdição episcopal na Amazônia 1679-1689. **Revista Americana de História Social**, v. 17, 2021.

MESGRAVIS, Laima. A assistência à infância desamparada e a Santa Casa de São Paulo: a roda dos expostos no século XIX. **Revista de História**, São Paulo, v. 52, n. 103 (2), p. 401-423, 1975.

METCALF, Alida C. Vida familiar dos escravos em São Paulo no século XVIII: o caso de Santana de Paraíba. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 17, p. 229-243, maio/agosto de 1987.

MONTEIRO, John M. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John M. De índio a escravo. A transformação da população indígena de São Paulo no século XVII. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 32, p. 151-174, 1989a.

MONTEIRO, John M. Distribuição da riqueza e as origens da pobreza rural em São Paulo (século XVIII). **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 19, n.1, 1989b.

MORALES, Walter Fagundes; MOI, Flavia Prado. Índios e africanos no interior paulista: um estudo sobre a transição do cativo indígena para a escravidão africana na Vila de Jundiá, SP, no século XVIII. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 18, p. 115-131, 2008.

MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América Portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, p. 29-52, 2018.

MOTT, Luiz. **Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos**. Centros de Estudos Baianos: Bahia, 1983.

MOTT, Luiz. **Santos e Santas do Brasil Colonial**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1994.

MOTT, Luiz. Os filhos da dissidência: o pecado da sodomia e sua nefanda matéria. **Tempo**, Niterói, v. 6, n. 11, p. 189-204, 2001.

MURAD, Afonso. **Maria toda de Deus e tão humana**. Compêndio de Mariologia. São Paulo: Paulinas, 2014.

NAZZARI, Muriel. **O desaparecimento do dote: mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a.

NOVAIS, Fernando A. Condições da privacidade na colônia. *In*: Id.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997b.

OLIVAL, Fernanda. **As ordens militares e o Estado Moderno**. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar Editora, 2001.

PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVII: estratégias de resistência através dos testamentos**. 3a. ed. São Paulo: Annablume, 2009.

PAIVA, Eduardo França. “Usos e costumes da terra”: o viver e o sentir nos relatos testamentais e nos inventários post-mortem das Minas Gerais setecentistas. *In*: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Claudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (org.). **Últimas vontades: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XII e XVIII)**. Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

PAIXÃO, Anne Elise Reis da. A crença no purgatório, a prática de indulgências e sua aplicação no Rio de Janeiro setecentista. **Temporalidades**, Belo Horizonte, v. 8, n. 3, set. 2016.

PAIXÃO, Anne Elise Reis da. **No cárcere divino**: purgatório, indulgências e missas pelas almas no Rio de Janeiro setecentista. Rio de Janeiro: Fino Traço, 2022.

PALOMO, Frederico. **A arte de morrer**: os sermões da Quarta Feira de Cinzas de Antônio Vieira. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

PESSOA, Raimundo Agnelo Soares. **Gente sem sorte**: a invenção dos mulatos no Brasil Colonial. Goiânia: UFG, 2013.

PRIORE, Mary del. Mulheres de trato ilícito: a prostituição na São Paulo do século XVIII. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, tomo XXXV, 167-200, 1986-1987.

PRIORE, Mary del. **Ao Sul do Corpo**: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

PRIORE, Mary del (org). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004.

PRIORE, Mary del. **Histórias íntimas**. Sexualidade e Erotismo na História do Brasil. São Paulo: Planeta, 2011. v. 1.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tubinambá. *In*: PRIORE, Mary del (org). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006.

RAMINELLI, Ronald. Nobreza e Riqueza no Antigo Regime Ibérico Setecentista. **Revista de História**, São Paulo, n. 169, p. 83-110, julho/dezembro 2013.

RAMOS, Antônio Martins. Aldeados de Piratininga – indígenas administrados de São Paulo colonial (séculos XVI e XVII). *In*: GUILHERME, Willian Douglas (org.). **História e Práticas de Presentificação e Representação do Passado**. Ponta Grossa: Atena, 2020.

REIMER, Ivoni Richter; SOUZA, Carolina Bezerra de. As mulheres: modelo de seguimento no movimento de Jesus e na Igreja. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, Recife, v. 1, n. 1, 2012.

REIS, João José. **A morte é uma festa**. Ritos fúnebres e revoltas popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, Cláudia. **Nas fronteiras do além**: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

RODRIGUES, Cláudia. A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 26, n. 39, p. 255-278, 2008.

RODRIGUES, Cláudia. Lugares dos mortos na cristandade ocidental. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 5, n. 15, p. 105-129, 2013.

RODRIGUES, Cláudia, DILLMANN, Mauro. “Desejando por minha alma no caminho da salvação”: modelos católicos de testamentos no século XVIII. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 17, p. 1-11, 2013.

RODRIGUES, Cláudia. O uso de testamentos nas pesquisas sobre atitudes diante da morte em sociedades católicas de Antigo Regime. *In*: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Cláudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (org.). **Últimas vontades**: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XII e XVIII). Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

ROSA, Maria de Lourdes. A morte e o além. *In*: MATTOSO, José (org.). **História da vida privada em Portugal**: a Idade Média. Portugal: Temas & Debates, 2010.

RUSSELL-WOOD, Anthony John R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SÁ, Magali Romero. A ‘peste branca’ nos navios negreiros: epidemias de varíola na Amazônia colonial e os primeiros esforços de imunização. **Revista Latinoam**, vol. 11, 2008.

SAMARA, Eni de Mesquita. **A Família Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SAMARA, Eni de Mesquita. **As mulheres, o poder e a família**. São Paulo, século XIX. São Paulo: Secretaria Estadual de Cultura, 1989.

SANTOS, Clara Braz dos. **O exercício moral de memória da morte**: escritos religiosos do Brasil Colonial. São Paulo: Editora UNIFESP, 2018.

SANTOS, Igor. **Famílias plurais**: uniões mistas e mestiçagens na comarca de Sabará (1720-1800). Curitiba: Appris, 2018a.

SANTOS, Igor. Longe de suas esposas, mas ainda em família: o concubinato adúltero como condições para as mestiçagens (Sabará, século XVIII). **E-hum**. Belo Horizonte, v. 11, n. 2, 2018b.

SANTOS, Patrícia Augusto. Cerâmicas de cronologia moderna do edifício do Aljube em Lisboa. **Revista Portuguesa de Arqueologia**, v. 11, n. 2, 2008, p. 325-345.

SERAFIM, João Carlos G. A ideia da *Quotidie Morior* nas *Artes Moriendi* jesuítas na Idade Moderna – *a Satisfaçam de Agravos* do Padre João da Fonseca. **Via Spiritus**: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso, Porto, Portugal, v. 15, p. 35-52, 2008.

SCHNEIDER, Alberto Luiz. Charles Boxer (contra Gilberto Freyre): raça e racismo no Império Português ou a erudição histórica contra o regime salazarista. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 52, julho-dez de 2013.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1979.

SCOTT, Ana Silvia Volpi. As teias que a família tece. **História: questões & debates**, Curitiba, n. 51, p. 13-29, 2009.

SILVA, Luciana da. **Artefatos, sociabilidades e sensibilidades**: cultura material em São Paulo (1580-1640). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas, 2013.

SILVA, Luciana da. A rouparia da casa e a manutenção dos costumes ibéricos em São Paulo no século XVII. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 37, n. 73, p. 53-83, jan./abril 2021.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSP, 1984.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. A imagem da concubina no Brasil colonial. *In*: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina (org.). **Rebeldia e submissão**. São Paulo: Vértice, 1989.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **História da família no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Ser nobre na colônia**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Mulheres e patrimônio familiar no Brasil no fim do período colonial. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1-2, p. 85-98, 2012.

SILVEIRA, Alessandra da Silva. **O amor possível**: um estudo sobre o concubinato no Bispado do Rio de Janeiro em fins do século XVIII e no XIX. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas, 2005.

SLENES, Robert. **Na senzala uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Márcio de Souza. **A remissão do cativo**: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacazes, 1750-1830. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

SOUZA, Alexandre Rodrigues de. Legislação, sexualidade e prostituição: práticas jurídicas no Portugal moderno. **Revista Ars Histórica**, Rio de Janeiro, n. 13, p. 62-77, jul./dez 2016.

SOUZA, Carolina Bezerra de. Violência e gênero: as mulheres entre os discursos de Marcos, Mateus e Lucas. **Revista Bíblica**, Argentina, v. 82, n. 3-4, 2020.

SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa. *In*: BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, António Camões; PAIVA, José Pedro (org.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas**: olhares novos. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2014.

SOUZA, Laura de Mello e. **Os desclassificados do ouro**. Rio de Janeiro: Graal, 1986a.

SOUZA, Laura de Mello e. O padre e as feiticeiras: notas sobre a sexualidade no Brasil colonial. *In*: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986b.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SOUZA, Laura de Mello e. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. *In*: NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SOUZA, Margarete Prado de. Uma política matrimonial prudente. **Sínteses**, Campinas, v. 3, 1998.

SPOSITO, Fernanda. As guerras justas na crise do Antigo Regime português: análise da política indigenista de D. João VI.

STELLA, Alessandro. Des esclaves pour la liberté sexuelle de leur maîtres. **Clio. Histoire, Femmes et Sociétés**, v. 1, n. 5, 1997.

TORRES, Luiz Henrique. A casa da Roda dos Expostos na cidade do Rio Grande. **Biblos**, Rio Grande, v. 20, n. 1, 2008.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra família**: concubinato, Igreja e escândalo na colônia. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina**: infância e morte infantil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010.

VAINFAS, Ronaldo (org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. **O trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão**. 2a. ed. São Paulo: Ática, 1992.

VELLOSO, Gustavo. **Ociosos e sedicionários**: populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII). São Paulo: Intermeios, 2018.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Maternidade negada. *In*: PRIORE, Mary del (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

VIEIRA, F. D.; SILVA, E. G. O instituto do matrimônio nas Ordenações Filipinas: os efeitos de sentido de casamento na legislação portuguesa aplicada no **Brasil**. **Linguagem**, São Paulo, vol. 1, 2015.

VILARDAGA, José Carlos. **São Paulo no Império dos Felipes**: conexões na América Meridional (1580-1640). São Paulo: Intermeios, 2014.

VILARDAGA, José Carlos. As controvertidas minas de São Paulo (1550-1650). **Varia História**, Belo Horizonte, v. 29, n. 51, 2013.

VILARDAGA, José Carlos. No fluxo do Anhembi-tietê: o rio e a colonização da capitania de São Vicente nos séculos XVI e XVII. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/82993>. Acesso em: jan. 2023.

VILHENA, Luiz dos Santos (1744-1814). **Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasília** [1802]. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1921.

VILLALTA, Luiz Carlos. **A torpeza diversificada dos vícios: celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 1993.

VILLALTA, Luiz Carlos. **Reformismo ilustrado, censura e práticas de leitura: usos do livro na América Portuguesa**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999.

VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. *In*: NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da Vida Privada no Brasil**. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

VILLARI, Rosario (dir.). **O homem barroco**. Lisboa: Editora Presença, 1995.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. **Pano, pau, pão**. Escravos no Brasil colonial. São Paulo: Editora UNIFESP, 2019a.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. Da obrigação de alimentar os escravos no Brasil colonial. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 66, 2019b.

VITÓRIO, Jaldemir. Maria de Nazaré: modelo de discipulado cristão (Lc, 1, 26-56) – Narração da fé de uma pequenina. **Perspectiva Teológica**, v. 50, n. 2, 2018.

XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas. *In*: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta. **Monarquias Ibéricas em perspectiva comparada** (séculos XVI-XVIII). Lisboa: ICS, 2018.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, século XVI e XVII)**. São Paulo: EDUSP, 2011.

WÉNIN, André. O feminino no Gênesis. A partir de Gn 2, 18-25. **Cadernos Teologia Pública**, Unisinos, Ano XI, v. 11, n. 87, 2014.

ANEXO

Inventariados com envolvimento em amancebamentos na São Paulo Seiscentista

NOME	ANO	VOLUME	LOCAL	MENÇÃO À COR	QUANTIDADE DE BASTARDOS
<i>Izabel Fernandes</i>	1607	5	Vila de São Paulo	Sim	1
<i>Martim Rodrigues</i>	1612	2	Idem	Sim	2
<i>João Leite</i>	1614	4	Idem	Sim	1
<i>Pedro Sardinha</i>	1615	3	Idem	Sim	1
<i>Christovão Aguiar</i>	1616	4	Idem	Sim	1
<i>Henrique da Costa</i>	1616	4	Idem	Não	1
<i>Antônio Rodrigues Velho</i>	1616	11	Idem	Sim	2
<i>Francisco Velho</i>	1619	25	Idem	Não	1
<i>Baltazar Nunes</i>	1623	6	Idem	Não	1
<i>Pedro Nunes</i>	1623	6	Idem	Não	2
<i>Henrique da Cunha</i>	1624	4	Idem	Sim	3
<i>Francisco Rodrigues Barbeiro</i>	1624	6	Idem	Sim	1

NOME	ANO	VOLUME	LOCAL	MENÇÃO À CÔR	QUANTIDADE DE BASTARDOS
<i>Guiomar Rodrigues</i>	1625	3	Idem	Sim	1
<i>Mathias de Oliveira</i>	1628	6	Idem	Sim	1
<i>Luiz Fernandes Folgado</i>	1628	7	Idem	Não	1
<i>Luiz Ianes</i>	1628	7	Idem	Não	1
<i>Jeronyma Fernndes</i>	1630	8	Idem	Sim	1
<i>Baltazar Soares</i>	1631	8	Idem	Sim	2
<i>Joanna de Castilho</i>	1630	8	Idem	Não	1
<i>Manuel Fernandes Sardinha</i>	1633	8	Idem	Sim	1
<i>Simão Borges de Cerqueira</i>	1633	9	Idem	Não	1
<i>Álvaro Neto</i>	1635	9	Idem	Sim	2
<i>Pascoal Neto</i>	1637	11	Idem	Sim	1
<i>Francisco de Proença</i>	1638	11	Idem	Não	5
<i>Gaspar Fernandes</i>	1638	11	Idem	Sim	1

NOME	ANO	VOLUME	LOCAL	MENÇÃO À COR	QUANTIDADE DE BASTARDOS
<i>Miguel Ribeiro</i>	1638	11	Idem	Sim	3
<i>João da Costa</i>	1639	12	Idem	Não	1
<i>Januário Ribeiro</i>	1639	12	Idem	Não	?
<i>Luiz Dias</i>	1642	13	Santa Ana de Parnaíba	Não	2
<i>Maria Pompeu</i>	1647	15	Vila de São Paulo	Não	1
<i>Afonso Dias</i>	1650	15	Idem	Não	3
<i>Antônio Pedroso de Barros</i>	1652	20	Idem	Não	?
<i>Miguel Garcia Velho</i>	1654	15	Idem	Não	4
<i>Lourenço de Siqueira</i>	1667	17	Idem	Sim	1
<i>Henrique da Cunha Lobo</i>	1672	4	Idem	Sim	1
<i>Francisco Cubas Preto</i>	1673	18	Idem	Sim	3
<i>Aleixo Leme de Alvarenga</i>	1675	19	Santa Ana de Parnaíba	Sim	5

NOME	ANO	VOLUME	LOCAL	MENÇÃO À COR	QUANTIDADE DE BASTARDOS
<i>Diogo de Cubas e Mendonça</i>	1681	20	Vila de São Paulo	Sim	1
<i>Felipe de Campos</i>	1682	21	Santa Ana de Parnaíba	Sim	2
<i>Fernando de Camargo</i>	1693	23	Vila de São Paulo	Não	1